MICHELE LOSACCO

INTRODUZIONE
ALLA
STORIA DELLA FILOSOFIA GRECA

E APPENDICE DI TESTI TRADOTTI

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1929

AVVERTENZA

Questo libro tende ad offrire un'interpretazione accettabile della formazione e dei caratteri del pensiero filosofico greco, lumeggiando gli svariati elementi, da cui esso attinse la sua vitalità e il suo diritto di affermarsi. L'autore, che aveva già da parecchi anni rivolta l'attenzione a questo complesso problema, non si è limitato alla modesta opera dell'espositore, ma ha cercato di vagliare criticamente e da un punto di vista personale il meglio di ciò che illustri pensatori storici filologi hanno, per varie vie, con pazienti indagini e con ardite congetture, spesso giungendo a risultati opposti, osservato e meditato sull'interessante soggetto.

Quel periodo crepuscolare, in cui lo sforzo logico dei pionieri della metafisica non s'è ancora liberato dall'involucro della religione e de' misteri, in cui il concetto del divenire si presenta sotto le ingenue forme del mito e dell'appassionato lirismo, in cui non appaiono ben distinti i confini tra le diverse manifestazioni dello spirito: la religiosa, la poetica, la scientifica e la speculativa, ha sempre esercitato un fascino singolare, oggi cresciuto dopo i nuovi accertamenti della dipendenza del genio ellenico, nei primi conati del suo sviluppo, dall'antichissima sapienza orientale.

La scelta di testi, orfici in buona parte, aggiunta in appendice, pone i lettori in contatto immediato con le fonti e serve ad illustrare nel modo più efficace questa Introduzione, *che risponde così ad un bisogno, finora insoddisfatto, degli studiosi italiani.*

Napoli, aprile del 1929.

M. L.

I

Il genio ellenico.

1. Alcuni evoluzionisti, come il Grant Allen, credettero che, a spiegare l'apparizione meravigliosa della cultura ellenica, bastasse il determinismo geografico, e cioè l'insieme di quelle particolari condizioni fisiche, le quali operarono, com'essi dicevano con la loro terminologia, sul cervello ariano indifferenziato [1]. Questa teoria, che negava l'azione spontanea degl'individui o dei gruppi etnici, per dare il massimo rilievo alla loro dipendenza meccanica dall'ambiente, confondeva in modo strano le condizioni necessarie a produrre un fatto, con le condizioni sufficienti. William James argutamente osservava: il rompere le uova è bensí una condizione necessaria della frittata, ma non una condizione sufficiente. « Si ha una frittata sempre, quando si rompano le uova? Cosí è dello spirito greco. Può darsi che, per avere una intelligenza cosí versatile, le relazioni commerciali con il mondo, quali le forniva la posizione geografica della Grecia, fossero una condizione necessaria. Ma se queste sono una condizione sufficiente, perché mai i Fenici non oltrepassarono i

---

(1) Vedi l'art. « Hellas », in *Gentleman's Magazine*, 1878.

Greci in intelligenza? Nessun ambiente geografico può produrre un dato tipo d'intelletto. Può soltanto sostenere e promuovere certi tipi mentali prodottisi fortuitamente, e contrariarne e rovinarne altri » (1). Si può notare, per esempio, che la struttura geografica della Grecia, col frastagliamento grandissimo delle coste, con le isole numerose che fanno quasi di ponte (attraverso l'Egeo e l'Ionio) tra l'Oriente e l'Occidente, con lo sviluppo della marineria che doveva esserne la conseguenza, favoriva mirabilmente le varietà specifiche della popolazione e la mobilità della sua indole nativa. Si può anche notare che dai frequenti contatti con gli elementi etnografici piú disparati: popoli dell'Asia Minore, Fenicii, Tracio-Illirici, Italici, Sciti e cosí via, oltre all'esser posta una condizione di piú intensa vitalità, fu singolarmente agevolata quella fusione delle piú diverse qualità, che forma il pregio essenziale dello spirito greco. Solo nell'Ellade han potuto gli Elleni diventare quelli che furono, mediatori tra l'Asia e l'Europa. « Il sole e il mare, non solamente cambiarono da cima a fondo il loro tenor di vita, ma diedero anche al loro spirito la mobilità e la profondità, alla loro fantasia il fuoco e lo slancio » (2).

2. I Greci, che incominciarono a scrivere tardi la loro storia, collocavano gli albori della civiltà nazionale in un periodo molto oscuro, denominato dai Pelasgi, appellativo di suono un po' esotico, il quale significava « autoctoni » o « aborigeni » e fu coniato probabilmente in un'epoca posteriore, quando le stirpi elleniche si eran già rinsaldate con legami etnici e religiosi. Costoro avrebbero condotto vita monotona e patriarcale, occu-

(1) Cfr. *La volontà di credere* (nel saggio: « I grandi uomini e il loro ambiente »), trad. ital. (Milano, 1912), p. 309.

(2) U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Staat und Gesellschaft der Griechen*, in « Die Kultur der Gegenw. » (Berlin, 1910), S. 27.

pati sopratutto nella pastorizia e nella caccia, guidati da capi a cui le singole tribù facevano risalire le proprie origini, adorando le forze della natura. Oggi possiamo con sicurezza affermare che la civiltà ellenica ebbe una preistoria, di cui negli ultimi tempi son venute alla luce sempre piú numerose le tracce, in una civiltà, che potremmo dire *egea* e di cui furono esponenti principali i Carii; in una civiltà, che ebbe la sua maggior fioritura a Creta, nel secondo millennio a. C. Quest'epoca remota fu aperta agl'influssi orientali, poiché, non solo i Cretesi, ma anche gli Hethiti, o Ittiti, si assimilarono copiosi elementi di cultura venendo a contatto coi Semiti e con gli Egizi, li innestarono sul fondo autoctono, li trasformarono secondo le proprie tendenze, lasciando poi reminiscenze confuse e leggendarie dell'opera loro nei poemi omerici: onde la conseguenza, tratta da alcuni, che « matrice della poesia ellenica è, in fondo, la poesia del mondo egeo » (1). Ad ogni modo, tra l'Oriente e la Grecia non è possibile scavare l'abisso; anzi, non solo va ammesso un fecondo tragitto d'idee, ma va anche esclusa (a giudizio del Wilamowitz) la purezza etnica delle stirpi greche, perché, se pur vogliamo prescindere dall'Asia, non si può negare l'infiltrazione di sangue cario, illirico, tracio (2). Gli stessi Greci, del resto, solevano far dipendere gl'inizi della civiltà propria dai rapporti con gli stranieri. Prometeo, che insegnò l'uso del fuoco, ha la sua dimora nel Caucaso, uno *straniero scitico* vien chiamato da Eschilo il ferro, dall'egizio Cecrope si diceva fondata Atene, da Cadmo fenicio Tebe, il frigio Pelope avrebbe dato il nome al Peloponneso, l'egizio Danao sarebbe stato il fondatore di Argo.

(1) Vedi Romagnoli, *Nel regno di Orfeo* (Bologna, 1921), p. 19, anche Inama, *Omero nell'età micenea* (Milano, 1913).

(2) Op. cit., p. 22.

Quanto agl'influssi de' Fenicii, è indubitato che si esercitarono in modo assai notevole sulla religione, sulla scrittura, sulle costruzioni, sulle industrie, ecc. Ma, osserva a questo proposito il Wilamowitz: « Vi sono certamente, proprio oggi, molti seguaci dell'opinione, che i Fenicii abbiano portato ai Greci press'a poco l'intera civiltà, ma non più come prodotto proprio, come prima era di moda credere, bensí come mediatori della primitiva sapienza babilonese, per la quale oramai, anzi vengono reclamati Omero ed Esiodo, come pure Mosè e i Profeti. Questa è la nuovissima fase della credenza in una rivelazione orientale, che starebbe in certo modo a base della civiltà greca, cosí come questa della nostra » (1). Nell'epoca, di cui parliamo, le lotte tra i pastori delle montagne e gli abitanti già arricchiti delle pianure e delle coste ebbero come conseguenza le costruzioni ciclopiche erette come baluardi contro i predatori. Sorse una nobiltà feudale, di carattere cavalleresco e bellicoso. L'età eroica, celebrata da splendide figurazioni mitologiche, sopratutto da quella di Eracle, rappresenta quasi uno stadio di transizione dall'età pelasgica, o egea, all'età successiva, o micenea, della quale fanno cospicua testimonianza i palazzi regali scoperti a Micene e a Tirinto, con motivi floreali e zoologici nelle pitture murali, con sepolcri pomposi, con rappresentazioni che ci riconducono alla Mesopotamia e all'Egitto. Il fiorire del principato miceneo coincide con la caduta di Cnosso nell'isola del labirinto (dal cario « labraynda », o città della doppia scure, ch'è tenuta dal dio del tuono). Per questo secondo periodo si usava una volta il nome preso dagli « Achei », che, divenuto poi locale in séguito all'immigrazione dorica, significava dapprima (a quanto pare) « nobili » « eccel-

(1) Cfr. WILAMOWITZ, op. cit., p. 23

lenti », la « nazione degli eroi », quindi l'insieme delle genti greche. Allora acquistò un'importanza preponderante, grazie alla monarchia degli Atridi, il Peloponneso. L'autorità de' principi sui loro sudditi si fondava sulla potenza, sulla ricchezza, sul valore personale: onde generavasi un rapporto di fiducia, anzi di timore. La guerra, pur annientando senza pietà i diritti del vinto, andava perdendo sempre piú il suo carattere sterminatore; s'ingentilivano i costumi; brillavano esempi di attaccamento alla famiglia, di rispetto alla vecchiaia, di culto vivo per l'amicizia. A temperare i contrasti tra le varie stirpi elleniche, sorse l'istituzione religiosa degli Amfizioni.

3. Qualche secolo dopo il 1000 a. C., ebbero luogo grandi sconvolgimenti, che mutarono profondamente la carta etnografica e politica della Grecia. Stando ai risultati della tradizione letteraria (Tirteo, Erodoto, Eratostene, Apollodoro, ecc.), i Tessali, incalzati dagl'Illirii, abbandonarono l'Epiro, stanziandosi nel bacino del Peneo; la regione, dove fiorivano gli antichi Stati di Tebe e di Orcomeno, cadde sotto il dominio degli Arnei; i Dori, che dimoravano alle falde dell'Olimpo, si stabilirono, prima nel centro della Grecia (Doride), poi (guidati dagli Eraclidi) nel Peloponneso. Ma oggi, invece autorevoli studiosi fanno l'ipotesi che i Dori, da Creta, approdassero al Peloponneso, conquistassero l'Argolide, la Laconia e la Messenia, fondassero nuovi Stati a Corinto e a Megara, si spingessero oltre le Cicladi fino a Coo, a Rodi e alle coste dell'Asia Minore. Non è certo casuale, essi aggiungono, che gli abitanti di quattro villaggi in una valle del Parnaso fossero chiamati Dori; « ma la storia dell'immigrazione riconosciuta nell'antichità è troppo razionale per non essere inventata » [1]. Fu questo un periodo, in cui il ferro prese

---

(1) WILAMOWITZ, op. cit., p. 18.

il posto del bronzo, il commercio fu inceppato e solo agli Arcadi fu dovuta la penetrazione dell'incivilimento nei Dori. Alla classe dei dominati, che attendevano all'agricoltura, venne a sovrapporsi la classe dei dominatori, che esercitavano il potere politico e militare; vi furono protettori, clienti e servi della gleba; infine, dopo varie lotte, si costituí la πόλις con la specificazione dei poteri. La particolare configurazione geografica della Grecia portò inevitabilmente ad una vita politica frazionata, che fu la gloria e la perdizione di essa [1]. La divisione dei Greci in tre famiglie principali non è improbabile che si determinasse chiaramente per la prima volta nell'Asia Minore, dove acquistarono piú profonda consapevolezza delle loro differenze, in séguito all'importantissima espansione coloniale, che, già iniziata nel periodo miceneo, si sviluppò largamente nei secoli XI e X. Gli Eolii conquistarono Lesbo e fondarono Cyme sulle coste della Misia, oltre Smirne, che poi divenne ionica. Gli Ioni si stanziarono, oltreché sulle isole di Chio e di Samo, nelle città asiatiche di Mileto, Priene, Efeso, Colofone, Teo, Clazomene, Focea. Infine i Dori, che avevano occupato la maggior di Creta e anche Rodi, colonizzarono Alicarnasso e Cnido nella Caria. La denominazione di Eolii, che propriamente include il concetto della « varietà », si applicò in prima linea ai Beoti ed agli Achei; subordinatamente, ai Tessali, agli Arcadi, agli Elei. Questa schiatta, che, in generale, rimase addietro alle altre ed accentuò piú delle altre quella nota di materialità e di sensualità ch'era in fondo al temperamento greco, adoprò un dialetto dalle forme larghe pesanti magnifiche, il quale rispecchia, assai piú fedelmente degli altri, lo stampo del linguaggio arcaico

(1) Mi son giovato, per questo punto, di E. Ciccotti, *Storia greca*, Firenze [1922].

e fu degnamente rappresentato nella poesia melica da Alceo e da Saffo. I Dori, forniti di eccellenti attitudini militari e politiche, sono caratterizzati dal sentimento della disciplina e dell'ordine, dall'inclinazione al regime aristocratico, dallo spirito autoritario ed orgoglioso. Rude è il carattere del loro dialetto, che fu usato dai poeti corali Alcmane, Stesicoro, Pindaro; da alcuni scrittori siracusani (Epicarmo, Teocrito); dai filosofi pitagorei Filolao ed Archita. Ma la stirpe meglio dotata fu indubbiamente la ionica (il nome *Iavoni*, o *Ioni*, acquista un significato collettivo nel secolo VII), la quale, con la sua straordinaria agilità intellettuale, non soltanto fece fruttificare in modo rigoglioso i germi deposti dagl'influssi stranieri, ma spiegò inoltre una produttività altamente originale nel campo dell'arte e del pensiero. Essa poi rappresenta « il popolo greco commerciale per eccellenza...; il vero popolo marinaio, che sa godere della vita e che in politica svolge fino al piú alto grado l'elemento democratico » (1). E però in essa, piú che nelle altre stirpi elleniche, lo spirito d'individualismo si afferma potente. Il dialetto ionico poi, con la sua morbidezza e flessibilità, col suo ricco vocalismo, con la grande varietà delle sue forme, fu applicato felicemente ai generi piú diversi: all'epopea e alla lirica (giambo ed elegia), alla drammatica e all'eloquenza, alla storia e alla filosofia.

4. Queste differenze però, che tutti riconoscono, tra le varie stirpi greche, non cancellano quella sostanziale identità della loro natura, che restò sempre tenace, anche se ad esse mancò la forza di un ideale politico unitario, capace di formare una salda compagine statale ed assicurarne la conservazione. E già sulla fine

---

(1) Hertzberg, *Storia della Grecia e di Roma*, vers. di E. De Ruggiero (Milano, 1884), t. I, p. 40.

del periodo delle immigrazioni si formò quel nome di *Elleni*, che, usato dapprima limitatamente nell'Epiro e presso la Ftiotide, fu assunto poi a designazione collettiva dall'intera nazione. Sorse questo nuovo significato probabilmente verso il secolo VIII e fu esteso per opera delle grandi Amfizionie, celebrate in onore di Apollo a Delfo. Il nome *Grai* invece, che finí per essere adottato dai Romani e dai popoli moderni, si riferiva originariamente ad un ramo singolo, avente la sua sede in Epiro, accanto agl' Illirii. È opinione accreditata che nel secolo VIII fosse composta l'*Iliade*, l'epopea nazionale, che e nel suo contenuto (per es. nella menzione promiscua del bronzo e del ferro) e nel carattere non interamente ionico della lingua, rispecchia assai bene quella stratificazione di civiltà e quel profondo travaglio di elaborazione, da cui uscí il genio ellenico, quel genio che, pur avendo ricevuto gl'impulsi dall'Oriente, solo nella madre patria acquistò tanta forza da poter divenire il fattore dominante di tutta la cultura occidentale. I tratti comuni della psiche ellenica sono la rapida percezione e la finezza del sentimento estetico, il felicissimo connubio della piú vivace immaginazione e del piú acuto intelletto; ma, nello stesso tempo, una violenza selvaggia nelle guerre e nelle lotte di parte, una tracotanza indomabile, una mala fede e una sfrenata cupidigia, che si prolungano fino all'epoca romana e alla bizantina. La vita greca, secondo Hegel, è un vero fatto giovanile, iniziato da un giovine e chiuso da un altro giovine. Achille, il giovine *poetico*, ha aperto la vita ellenica; Alessandro Magno, il giovine *reale*, l'ha condotta al suo termine. In entrambi si mostra la piú bella e piú libera affermazione dell'individualità; entrambi appariscono in lotta contro l'Asia: Achille come protagonista nell'impresa nazionale dei Greci contro Troia; Alessandro, che, quale imitatore di Achille,

si pone alla testa dei Greci e compie la vendetta, che era stata giurata all'Asia. Perciò noi vediamo qui per la prima volta apparire lo spirito giovanile, che è libero solo in quanto sa rendersi libero; tale non è per mezzo della natura, poiché deve trasformarla, appropriarsela ed elaborarla a' suoi fini [1].

5. Quest'atteggiamento spirituale si chiarisce molto bene quando si consideri che i rapporti tra l'uomo e la natura ebbero un carattere passivo per gli Orientali, ma attivo fra i Greci. Mentre i primi non seppero elevarsi né ad una coerente spiegazione causale de' fenomeni, né alle forme libere della vita borghese ed al concetto umano della cultura, i secondi al contrario, sciogliendosi a poco a poco dalle rappresentazioni mitologiche, escludendo ogni possibilità di ordinamenti e di regimi teocratici, facendo entrare l'arte stessa tra le funzioni della vita sociale, pervennero ad una visione estetica e scientifica della regolarità del mondo esterno, scoprirono (come dice il Wilamowitz) l'uomo e il mondo, crearono le più varie, le più libere, le più attraenti forme della vita civile. Ond'è che il lato più caratteristico del genio greco risieda nell'unificazione dell'elemento naturale con lo spirituale. In Oriente, sopratutto nell'India, troviamo un'oscillazione penosa tra una realtà empirica, priva d'intelligibilità di limite di misura, e l'intelligibile assolutamente indeterminato, tra un politeismo vago e impersonale, in cui si rispecchiano fantasticamente le forze naturali, e il principio dell'universalità astratta, del Brahman, dell'Essere universale, spoglio di ogni attributo. Mentre l'indiano, o resta come affascinato e sopraffatto dal fenomeno fisico (mescolandolo stranamente alla riflessione morale), o, se pur tenta

(1) Vedi HEGEL, *Philosophie der Geschichte* (Berlin, 1832), S. 232.

di affermare la potenza dello spirito, non oltrepassa i limiti della negazione astratta, mediante la negazione di ogni esistenza finita e determinata; l'elleno, invece, spezza il ferreo giogo della dipendenza dalle forze naturali, cerca di vincere e domar la natura, servendosene come di fondamento e materia della sua vita, abbassa il sensibile ad organo e strumento dell'intellettualità, trasfigura idealmente la realtà per conservarla ed eternarla in plastiche forme [1]. Questa tesi, che fu già sostenuta dallo Hegel e da altri, sembrerebbe applicabile alla vita greca, specialmente per ciò che s'attiene alla religione, al costume ed all'arte. Riserbandoci di studiare piú largamente i caratteri della religione, ci basti qui notare che lo spirito ellenico non rinnega la natura, quasi infetta di peccato, ma la deifica, in quanto concepisce i numi, non come forze esclusivamente morali, ma altresí come forze naturali, come esseri soggetti, non diversamente dagli uomini, agl'impulsi del senso, e inoltre, non come onnipotenti, ma come limitati nella loro attività dal Fato inesorabile; né sa meglio onorarli che dando libero sfogo alla sua brama di godimento ed all'estrinsecazione di tutte le sue forze. Quindi è che la vita morale s'adagi sul naturale fondamento della vita sensibile. Pare che non ci sia lotta tra la carne e lo spirito, che non vi sia inimicizia tra il piacere e la virtú. Pare che le tendenze naturali siano giustificate, purché si sviluppino in giusta misura e siano indirizzate dalla riflessione ad un nobile scopo.

6. Se fermiamo la nostra attenzione sulla vita ellenica, non saremo alieni dal credere che l'individuo considerasse come scopo e contenuto essenziale della sua esistenza il libero dispiegamento delle sue attività e

---

(1) Cfr. B. SPAVENTA, *Della nazionalità della filosofia*, nel vol. *La filos. ital. nelle sue relazioni con la filos. europea* (Bari, 1908), p. 12 e sg.

fisiche e spirituali [1]. Egli opinava che il bello fosse tutt'uno col bene, e viceversa; tanto che i due termini univa in un solo: καλοκἀγαθία. L'ideale della bellezza, per cui s'accende l'epica lotta de' suoi tempi leggendari, brilla perennemente con divino splendore ai suoi occhi. Pindaro loda Corinto

> Beata, all' Istmio Poseidon vestibolo,
> Di giovani fiorente.
>
> (*Olimp.*, XIII, trad. Fraccaroli).

La bellezza, connaturata già al tipo etnico, era assai pregiata e resa oggetto di cure speciali. Eravi inoltre « una inclinazione al bel portamento; nei costumi, un vestir semplice, che, pur ricoprendo il corpo, non ne nascondeva le bellezze; il correre e il lottare ignudi nella palestra, il danzare degli Efebi e delle fanciulle nei cori, concedeva, senza false timidezze, che l'occhio godesse della gagliarda leggiadria delle membra nell'agile eleganza degli atti, infondeva con l'amore della bellezza fisica quella della plasticità del nudo, poiché l'intelligente ammirazione dei corpi belli e bene atteggiati produceva le statue belle » [2]. Né si deve tacere che in alcune città s'instituivano pubbliche gare di bellezza con premi ed annui onori: dai cittadini di Segesta, per esempio, era stata ordinata una gara di tal genere alla tomba di Filippo di Crotone, bellissimo tra i greci dell'età sua (vedi ERODOTO, libro V). Allo scopo di prestar vigore, elasticità e grazia alle membra, ma, nello stesso tempo, coraggio e intrepidezza all'animo, conferiva

---

(1) CORNELIO NEPOTE, nella vita di Epaminonda (I) avverte i lettori « ne alienos mores ad suos referant ». E continua: « Scimus enim musicen nostris moribus abesse a principis persona, saltare vero etiam in vitiis poni: quae omnes apud Graecos et grata et laude digna ducuntur ».

(2) I. GENTILE e S. RICCI, *Archeologia e storia dell'arte greca*² (Milano, Hoepli).

particolarmente l'agonistica, di cui era grande l'importanza presso i Greci. Luciano, nel suo *Anacarsi*, fa dire a Solone che, se gli Ateniesi propongono tali esercizi ai giovani, volendo che indurino i corpi alle fatiche, « non è solo per combattere nei giuochi e per avere premii che pochi tra essi possono ottenere, ma perché a questo modo si preparino ad acquistare a tutta la città ed a se stessi un bene assai piú grande. V'è un altro agone in cui entrano tutti i buoni cittadini, v'è un'altra corona non di pino, né d'appio, né d'oleastro, ma formata della felicità comune, cioè della libertà di ciascuno e di tutta la patria, della ricchezza, della gloria, della celebrazione delle feste stabilite dai nostri antenati, della conservazione de' nostri averi, e di tutti i beni piú cari che si possono dimandar dagli Dei. Tutti questi beni sono intrecciati nella corona ch'io ti dico, e si acquistano in quell'agone, nel quale si entra per questi esercizi e queste fatiche » (1). Ma, se la ginnastica serviva efficacemente a crescere la bellezza delle membra e a trasformarne il corpo in docile strumento delle piú alte finalità dello spirito, da un'altra parte i giuochi, i quali in Grecia assumevano l'importanza di un'istituzione nazionale, celebravano anch'essi la vittoria dello spirito sulla natura, in quanto si contrapponevano alla serietà alla dignità al bisogno naturale e costituivano una vera opera d'arte, un'opera d'arte che sembra piú antica di quelle in pietra e in colori » (2).

7. Alle stesse conclusioni si giunge, secondo lo Zeller, considerando l'organizzazione della società civile e dello Stato. L'uomo si sente felice, non già come in Oriente, col tuffarsi nella contemplazione solitaria

---

(1) Luciano, *Anacarsi o dei ginnasii*, in *Opere*, trad. Settembrini (Firenze, 1862), vol. III, p. 27.

(2) Hegel, op. cit., p. 252.

ed ascetica, ma abbandonandosi alla vita pubblica dell'*agora* e vivendo una vita intensa in cospetto di una lussureggiante natura. Egli gode immensamente nel prender parte attiva alla vita in comune, nel sentirsi infiammato da sentimenti d'emulazione e di gloria, nel guadagnarsi la stima de' propri concittadini, lavorando per il bene della patria. L'abilità individuale, che si foggia in questo libero agone, dà origine appunto a quell'orgoglio, per cui gli Elleni si credono e sentono di gran lunga superiori ai Barbari. Certo non può negarsi che l'emancipazione dello spirito in siffatto campo sia soltanto parziale. Non si può contestare che il Greco senta moltissimo la dipendenza dalle istituzioni della sua πόλις, nelle quali riconosce la piú alta autorità; che la vita nello Stato e per lo Stato sia per lui il fine supremo: cosicché tanto il determinarsi liberamente per propria convinzione, quanto i diritti e doveri concernenti l'umanità, trovano in Grecia scarso e imperfetto riconoscimento; che l'inferiorità, in cui è tenuta la donna, specialmente nelle popolazioni di stirpe ionica, e l'istituzione ufficiale della schiavitú rappresentino delle gravi offese al principio dell'eguaglianza e della libertà umana. Pure, dalle condizioni medesime della vita sociale non tardano a spuntare effetti di morale progresso. Lo schiavo, per esempio, grazie alla consuetudine della vita in comune, viene ad essere gradatamente quasi un membro della famiglia (Eumeo nell'*Odissea*), desta simpatia ed amore, è trattato dal padrone come un collaboratore ed un compagno, non come un passivo esecutore di comandi: il che accade sopratutto qualora egli appaia dotato di una certa virtuosità artistica o intellettuale. Inoltre, quando lo sviluppo dell'industria e l'uso della moneta accrebbero la frequenza degli scambi ed il lavoro venne ad essere piú apprezzato, non solo si ebbe la formazione di rapide fortune e di un ceto medio,

che portò allo Stato degli opliti, precursore della democrazia rurale o commerciale, ma accadde pure che lo schiavo, mentre dapprincipio riceveva i mezzi del sostentamento come un beneficio da parte del padrone, dopo invece, coi frutti del suo lavoro, poté formarsi un peculio, acquistare una proprietà e, in tal modo, riscattandosi, provvedere alla sua emancipazione.

8. Infine sembra che la classica arte greca ci riveli un popolo, i cui vincoli con la natura non sono ancora spezzati e le cui opere geniali ci offrono una compenetrazione perfetta tra la spiritualità dell'idea e la parvenza sensibile della forma. In questo senso, il Winckelmann ravvisava nell'espressione dei capolavori plastici di quell'arte un carattere di nobile semplicità e di serena grandezza. L'epos omerico, rappresentazione inarrivabile di un mondo eroico, in cui sono conciliati l'umano e il divino, appare tutto dominato da una visione limpida sana giovanile della vita, dove non c'è l'ombra di quelle colossali e mostruose imagini, che hanno cosí largo posto nelle mitologie nordiche e orientali. Come nell'epopea, cosí nell'architettura e nelle arti plastiche, i Greci rimasero i maestri della civiltà europea. La grazia, la sveltezza e l'armonia del Partenone e degli altri monumenti dell'Acropoli ispiravano a Plutarco queste parole: « Il tempo non li ha toccati; un'aura di freschezza aleggia ancora su di essi, come se in loro fosse stata infusa una vita eternamente fiorente e un'anima che non invecchia giammai ». Mirone e Fidia, « liberando la forma umana dalla rigida immobilità delle sculture arcaiche, raggiunsero l'ideale della bellezza umana nel Discobolo e nell'Athena Parthénos » [1]. Gli artisti greci sdegnavano di rappresentare altra cosa che il bello perfetto; anzi una legge tebana comandava di

---

(1) Vedi A. Chiappelli, *Saggi e note critiche* (Bologna, 1895), p. 98.

abbellire imitando e vietava, con minaccia di pena, ogni tentativo di riprodurre il deforme. Lo scopo dei legislatori, in questa materia, consisteva nell'impedire che dalla vista di certe opere d'arte si producessero effetti dannosi al vivere civile. Dal momento che l'arte veniva ad esser considerata, non come un ornamento esteriore, ma come un elemento essenziale della vita pubblica, si capisce a che tendevano i loro provvedimenti. « Come la bellezza degli uomini era causa che si avessero delle statue, cosí la bellezza di queste reagiva a sua volta su quella, e lo Stato andava debitore alle belle statue de' suoi begli uomini » (1).

9. Se non che questa compenetrazione armonica di materia e spirito, di sensibilità e moralità, questo classico ideale di ottimismo è una concezione unilaterale, che lo Zeller aveva ereditata dal Goethe, dal Winckelmann e da altri insigni rappresentanti del neo-umanesimo tedesco, come pure dai romantici e dallo Hegel. Poiché, nota il Wilamowitz, non si disponeva ancora delle cognizioni storiche necessarie per tener dietro al processo di sviluppo del popolo greco, s'identificava l'apparizione della letteratura greca e dei suoi generi con l'assolutamente normale e naturale, colmando le lacune con filosofiche astrazioni e cambiando in prodotto d'immanenti leggi naturali ciò ch'era nato da certe determinate condizioni concrete, dalla volontà e dalla potenza di alcuni uomini illustri (2). Nel periodo che va dalle guerre persiane fino al tramonto della libertà ellenica, si può notare, certo, un buon numero di creazioni dell'ingegno, che in modo approssimativo rispecchiano quell'ideale di euritmia e di bellezza (3).

---

(1) Vedi LESSING, *Del Laocoonte*, § II.

(2) Cfr. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Die griechische Litteratur des Altertums*³, in « Die Kultur d. Gegenw. » (Berlin, 1912) S. 3-4.

(3) Vedi le aggiunte del NESTLE alla *Philos, d. Griechen* dello ZELLER, I Theil, 7ª Aufl. (Leipzig, 1923), S. 169 ff.

Ma segnatamente i personaggi creati da Omero e da Sofocle, se pure talvolta prorompono in accenti di tristezza, si rivelano esuberanti di forza, di leggiadria, di letizia, di armonia perfetta tra sentimento e riflessione. Ben diversa, come vedremo, è la disposizione spirituale in Esiodo e nei poeti elegiaci, come anche in Pindaro. Ma il vero è che, anche ad Atene, la gran massa del popolo era intemperante, rude, sfrenata nell'abbandonarsi alle piú impetuose passioni ed agli odii di parte; cosicché i poeti, con Solone ed Aristofane, o predicavano la *sophrosyne*, o additavano al pubblico dileggio i violatori del buon costume, e, d'altro lato, i pensatori, come Socrate, esercitavano in modo non meno efficace il loro apostolato morale. Quando poi, nel VI secolo, si propagò il grandioso movimento dell'Orfismo, allora il sentimento della catarsi mistica, non solo si diffuse nelle classi infime, non solo fece nascere la tragedia dallo spirito dionisiaco, ma penetrò largamente nella poesia e nella speculazione, come hanno dimostrato a sufficienza il Rohde, il Wilamowitz, il Wendland, il Nestle, il Diels e il Macchioro [1]. Si aggiunse come agente dissolvitore, il razionalismo, portato dai Sofisti e poi sviluppato, benché in forma sana e corretta, da Socrate. Va poi messa in rilievo particolare, come espressione tipica dell'inquietezza dei tempi nuovi, che producevano degli ambiziosi politicanti come Alcibiade e Crizia, la figura di Euripide, che, secondo il Nestle, esercitò una larghissima influenza, non soltanto sull'ulteriore svolgimento della poesia drammatica, ma anche sull'intera formazione spirituale della tarda antichità e dei tempi moderni [2].

---

(1) Citeremo qui, per tutti, il succoso opuscolo di H. Diels: *Der antike Pessimismus* (Berlin, 1921).

(2) Vedi Nestle, aggiunta citata e anche: *Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung* (Stuttgart, 1901).

Spirito bramoso di sapere e non attaccato ad alcun sistema speciale, ritrae volentieri i lati oscuri e contradittorî della vita, stigmatizza il diritto del piú forte e condensa l'amarezza delle sue esperienze in quest'interrogativo:

> Chi sa se la vita non sia qui un morire,
> e il nostro morire laggiú non significhi vita?
>
> (Fr. 638, dal *Polyidos*).

Ma lo stesso Diels non manca di osservare che nelle *Jketides* è affermata la preponderanza del bene sul male. Anche Platone, che ebbe cosí profonda coscienza di tutto ciò che l'esistenza ha in sé di tormentoso, d'insoddisfacente, di confuso, d'irrazionale; Platone, che dall'Orfismo ebbe un cosí potente impulso ad elaborare la sua concezione dell'immortalità e dell'oltretomba, non si potrebbe chiamare, a tutto rigore, un pessimista. Egli « eleva la teoria orfica del peccato e della liberazione... all'altezza della sua spiritualità ed all'autonomia della sua morale. In quanto unisce la concezione fondamentale orfico-pitagorica alla metafisica trascendente di Eraclito e Parmenide, ed all'ethos autonomo del suo illuminato maestro Socrate, gli riesce di superare il pessimismo ed uscir fuori della visione di un torbido e ascetico disprezzo del mondo » [1]. Noi pertanto, senza negare quell'elemento di verità che trovasi nella concezione classicistica del mondo greco, dobbiamo registrare il fatto, che alcuni studiosi recenti abbiano richiamato l'attenzione sul contenuto lugubre di certe credenze e di certe feste, sulle concessioni che

---

(1) DIELS, op. cit., p. 23. Il TILGHER (*La visione greca della vita*, in « Quaderni di BILYCHNIS », 1922) non vede questo superamento del pessimismo.

i Greci in qualche periodo o circostanza fecero al misticismo orientale ed all'orgiasmo tracio, sulle tempestose lotte politiche, di cui vibra l'eco nei giambi e nelle elegie. Ma non possiamo tacere che il misticismo ebbe carattere transitorio, che il pessimismo rimase allo stato incipiente, che la passione fu contenuta e vinta dal senso della misura, che l'anarchia delle divisioni e dei conflitti di partito non fu generale, ma in varie città fu domata, o dalle tirannidi, le quali attinsero dalla forza il principio dell'ordine e della legge, o dalla solida organizzazione statale (come, per es., a Sparta). E, in conclusione, il genio ellenico, nella sua vita di pochi secoli, conciliò mirabilmente i fattori più svariati della cultura: la religione, l'arte, la filosofia, la scienza, la politica, stampando in ogni campo l'orma della sua inesauribile attività creatrice.

II

La religione e i misteri.

1. La religione, in Grecia, non solo precede cronologicamente il sorgere della filosofia, ma ne è come la preparazione e il preannunzio, in quanto che parecchie idee importantissime, elaborate speculativamente dai primi pensatori, si presentarono in origine rivestite del velo mitico e fantastico, sí che possiamo ripetere col Vico: « quanto prima avevano sentito d'intorno alla sapienza volgare i Poeti teologi, tanto intesero poi d'intorno alla sapienza riposta i Filosofi; onde si possono dire quelli essere stati il senso, questi l'intelletto del genere umano » [1]. Ma il processo di svolgimento fu lungo e laborioso. I primi inizi della vita religiosa nelle terre bagnate dall'Egeo non vanno oltre il feticismo: a Tespia, per esempio, si adorava un'antichissima e rozza pietra (che fu poi considerata come la primitiva figurazione di Eros); similmente ad Orcomeno ed altrove. Fu praticato anche il culto degli animali (come dell'orsa e del lupo in Arcadia), degli alberi, dei fiumi, dei monti, delle caverne. E quando le divinità furono

---

(1) Vedi *Principj di Scienza Nuova* (secondo l'ediz. del 1744), con note di G. Ferrari (Napoli, 1859), p. 90.

rappresentate antropomorficamente, perdurò accanto ad esse il teriomorfismo (la Gran Madre dell'Asia Minore tra due leoni, il serpente Pitone ed Apollo, ecc.) [1]. Tutto induce a credere che nell'epoca piú antica vi fosse il culto delle deità ctonie, che, legate ad un suolo e ad un paese ben determinati, rimasero i veri numi locali e indigeti della popolazione rurale. Zeus e la sua compagna Dione, in un'età preellenica, le cui tracce sopravvissero nel santuario dodoneo, erano divinità delle sorgenti; Poseidone, prima che il sovrano del mare, fu un dio terrestre, che assorbi un vetusto feticcio equino; Ade, legato alla fertile Trifilia, era, per i suoi adoratori peloponnesiaci, il Plutone o Pluteo favorevole ai prodotti della terra, oltreché il signore dei morti [2]. Posteriormente, i dominatori della Tessaglia, pur indulgendo alla superstizione popolare coll'attribuire agli dèi la potenza di trasformarsi in animali, determinarono il trionfo della religione olimpica, di cui fecero centro Zeus, divenuto ora un dio del cielo, non dissimile dall'indiano Dyaeus. Delle gagliarde lotte, che precedettero tale vittoria, si può scoprire il vestigio nella Titanomachia di Esiodo, il quale ebbe il merito di ordinare in sistema quella ricca genealogia di numi, che molto prima di lui era stata creata. Le forze della natura antropomorfizzate assunsero forme sempre piú concrete, sopratutto per opera della poesia eroica e di Omero, acquistando cosí una ricchezza di qualità, che prima non avevano: Zeus ha le sue nubi ed i suoi fulmini, ma è anche il dio politico, l'incarnazione del diritto (onde « quella prima Civile Metafora che Giove fosse il Cielo che scrivesse le leggi con la folgore e le pub-

---

(1) Per queste e per altre notizie, mi è riuscito assai utile il recente libro di O. KERN, *Die Religion der Griechen*, I B. (Berlin, 1926).

(2) Cfr. ROHDE, *Psiche*, trad. ital. (Bari, 1914), p. 212.

blicasse col tuono »[1]); Poseidone, oltre ad essere il dio del mare, è protettore della navigazione e fondatore di città; Apollo non è solo il dio della luce nel senso della maggior purezza spirituale, ma è pure il dio del canto e della musica; di contro alle Eumenidi, alle vecchie divinità sotterranee, che esercitano la giustizia in tutta la sua asprezza, si ergono le deità novelle, di carattere conciliativo: Febo e Minerva. Si badi inoltre che Zeus è bensí il re dell'Olimpo, il padre e, in un certo senso, il principio unificante dei celesti, ma tale unità vien affermata cosí debolmente che la personalità di ogni altro singolo nume è lasciata intatta. Questo differenziarsi, da un lato aveva la sua radice nella variopinta pluralità delle imagini ispirate dalla natura, mentre da un altro lato era dovuto al primitivo sparpagliarsi della vita ellenica: onde gli dèi locali ricevevano le determinazioni caratteristiche della psiche e del paese in cui erano apparsi[2].

2. Dato questo carattere schiettamente antropomorfico delle figurazioni mitiche, ne seguiva una maniera tutta speciale di concepir l'atteggiamento dell'uomo verso il dio. Generalmente, l'*eusebeia* consisteva nella meticolosa osservanza di tutte le prescrizioni sacrali. Il luogo una volta santificato non perdeva mai tale carattere; non di rado sulle fondamenta di un tempio antico se ne erigeva un altro anche piú pomposo; i doni votivi erano calati sotterra; in Olimpia, le ceneri degli animali offerti a Zeus arrivarono a formare, col tempo, un grande altare. La pietà degli eroi omerici è valu-

---

(1) Il Vico cita, ad illustrazione della sua ipotesi, i versi:

. . . . . ne la prima etade
Gli Eroi leggean le leggi in petto a Giove.

(*Scienza Nuova*, secondo la 1ª ed., p. 151).

(2) Vedi Hegel, op. cit., p. 254.

tata alla stregua dei loro sacrifizi e donativi agli dèi, la cui invidia (spiegabile, dato l'antropomorfismo) era in tal modo placata. Solo nel culto antichissimo della divinità materna non entra l'invidia, ma l'ira, di cui l'uomo ha ragione di temere. « La religiosità dei Greci antichi si fonda anzitutto sul riconoscimento della potenza dei numi,... L'uomo guarda a Zeus come ad un re, i cui sudditi sono in sua mano »[1]. E il re non si preoccupa del diritto e del torto. Ma nel secolo VII la religiosità ha mutato stile. Esiodo, nel proemio al poema: *Le opere e i giorni*, rivolge al nume la fervida preghiera di risolvere giustamente la grave contesa tra lui e il fratello. Conservare nell'animo il timore degli eterni è per lui, che abbonda in prescrizioni rituali, il primo dovere. Dopo la solenne affermazione dell'idea di giustizia (che nella *Teogonia* esiodea apparisce come la dea Dike, figlia di Temi, accanto ad Eunomia e ad Eirene), fatta dagli Orfici, s'intende che Eschilo (in un coro dell'*Agamennone*, v. 750 e sgg.) debba accentuare la valutazione morale del divino. La stessa Eusebeia finì col diventare una figura divina. Come si può vedere da numerosi rilievi del secolo VI, l'intera famiglia, inginocchiata, si univa nel far omaggio agli dèi. « Non sono idoli quelli che il Greco supplica; ma nei suoi dèi vive un eterno, vive il sentimento di riverenza per la natura, per la sua sublimità e bellezza; vive poi anche il brivido per i suoi orrori »[2]. Le figure dei numi, fisicamente, erano la più pura espressione della bellezza umana; moralmente poi, sebbene accogliessero attributi diversi, tuttavia, per la preponderanza di uno sugli altri (per esempio, della sapienza, personificata in Athena), venivano a costituire altrettanti ideali di per-

---

(1) KERN, op. cit., p. 278.
(2) KERN, op. cit., p. 289.

fezione: onde seguiva che gli dèi antropomorfizzati, in quanto rappresentavano gli uomini quali dovrebbero essere, non quali sono in realtà, esercitassero una influenza altamente benefica sulla vita.

3. Ma, oltreché nella sfera etica, anche in quella teoretica il naturalismo religioso dei Greci ebbe forza d'impulso efficace. La credenza, infatti, in un governo divino del mondo fu il primo passo verso una cognizione prettamente scientifica. Una volta entrata nell'animo la convinzione che, non solo tutte le parti dell'universo, ma gli stessi abitatori dell'Olimpo fossero sottoposti al volere sovrano di Zeus ed agl'ineluttabili decreti del Fato, doveva spontaneamente nascere il desiderio di apprender la concatenazione di tutti i fenomeni naturali: sicché quando il timore dei numi si convertí in fiducia illimitata nella loro sapienza, non doveva tardare a presentarsi il difficile problema di scoprire le tracce di questa sapienza nelle complicate leggi, secondo cui è regolato il cosmo. Ecco perché la speculazione ellenica s'annunzia e s'inizia come una filosofia della natura. Si aggiunga poi che, avendo la religione olimpica una fisionomia estetica in sommo grado, era naturale che l'attività della fantasia, che incomincia l'elaborazione del fenomeno sensibile, dovesse dare la spinta all'attività dell'intelletto, il quale, per via di astrazione, cerca di penetrare gradatamente nell'essenza e nei caratteri universali delle cose. « In quanto perciò la religione greca si fondava su di una concezione esteticamente ideale e recava in sé ogni impulso alla rappresentazione artistica di siffatta veduta, è chiaro che essa doveva mediatamente agire sul pensiero come una forza incitatrice e liberatrice, preparando l'interpretazione scientifica della realtà » [1]. Si creò, in tal maniera,

---

(1) ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, I, Theil, I Hälfte [5] (Leipzig, 1892), S. 45.

l'abito di ricondurre i fenomeni visibili a cause e a leggi, che non cadono sotto i sensi.

4. Un altro fatto importante, che non bisogna dimenticare a questo proposito, è la grande libertà, che la religione greca lasciava allo svolgimento del pensiero speculativo. Ciò dipendeva sopratutto dalla mancanza di una gerarchia sacerdotale e di una dogmatica fortemente organizzate. Mentre, presso altri popoli, incontriamo caste di sacerdoti, che rigidamente custodiscono i dogmi religiosi (per es., i Brahmani, i Magi, i Leviti, i Druidi) e invigilano con rigore le pratiche del culto; in Grecia, all'incontro, vediamo che il servizio divino era sottratto al privilegio esclusivo di una classe. Nel mondo omerico vediamo che re e capitani offrono per i loro soggetti; il capo della famiglia offre per l'intera casa; ogni individuo, per conto suo. I sacerdoti godevano onori, anziché potenza effettiva. Come servi della comunità, infatti, li considerava Platone. Vi era bensí, non solo un sacerdozio, ma anche un patrimonio ecclesiastico; tuttavia, solo a Delfo, ad Epidauro e ad Olimpia la religione e la superstizione riuscirono ad afforzarsi tanto, da creare organi propri, giovandosi (come nota il Ciccotti) di una neutralità politica almeno apparente. A spiegare questo fatto, occorre notare che la religione ellenica non si formò ad un tratto e sistematicamente, ma a poco a poco, per il concorso che recarono i giuochi nazionali ed i grandi poeti: onde si disse che Omero ed Esiodo furono i creatori della teogonia. Una vera e propria ortodossia era dunque sconosciuta. L'individuo si sentiva tanto libero in rapporto alle credenze della comunità, che, se qualche volta si procedeva con severità nel caso d'innovazioni religiose, questa severità era ispirata massimamente da ragioni politiche e si riferiva alle peculiarità del culto anziché alla dottrina, la cui formulazione aveva con-

torni indecisi. Siamo ben lontani dalla vigilanza sospettosa e dalle persecuzioni esercitate presso altri popoli e da ben diverse fedi! Insomma la religione, che nell'età micenea era costituita sostanzialmente dal culto dei morti e da quello di certe divinità, ricreate poi genialmente nell'epopea omerica, sicché non solo ogni dio venne ad acquistare una sua propria individualità, ma inoltre il rito, da azione fisica, per cui la vita divina si comunicava all'adoratore, si trasformò in azione morale e propiziatrice; la religione, dico, non fu mai la nota dominante della spiritualità greca. Il processo democratico della *polis*, tuttavia, seppe giovarsi non poco di essa, come della poesia, dell'arte e di altre manifestazioni intellettuali, con cui s'era compenetrato [1].

5. Veniamo ora ad occuparci dei misteri. Essi, in fondo, erano cerimonie in onore di alcune divinità ctonie (ma anche di eroi, come Eaco ad Egina): cerimonie che risalivano ad un periodo arcaico, quando non era sorta la religione ufficiale dei Greci. Anzi, certi tratti comuni ai piú celebrati misteri: gli eleusini, i samotracii e gli orfici, si spiegherebbero, a giudizio del Kern, soltanto col fatto che essi non sono di origine greca e che questa religione occulta ebbe le sue prime radici in un popolo oppresso e perseguitato [2]. In ciò propriamente il motivo delle tenebre e del segreto, da cui era coperto il servizio divino; mentre viene in linea secondaria il sacro timore (che giungeva fino al punto di far trattenere la voce), oppure l'essere la direzione di tali riti un privilegio di certe famiglie (come gli Eumolpidi), che avevano lo scopo di promuovere la grandezza della tribú e della gente col soccorso del

---

(1) Vedi PETTAZZONI, *La religione nella Grecia antica*; Bologna, Zanichelli (1921).

(2) Vedi KERN, op. cit., p. 136.

nume. È da aggiungere poi che la religione dei conquistatori sdegnò il culto ctonio, non ebbe preoccupazioni per il di là e abbandonò quasi interamente le purificazioni. Col tempo, si venne manifestando un certo antagonismo tra la religione ufficiale e i misteri, sia perché ne' misteri si conservavano antichi riti, sia perché sotto la loro veste si formarono culti privati in esaltazione di numi stranieri [1]. Ma, per comprovare la sua tesi, nota il Kern che i riti della fecondità, usati nei misteri, ci riportano alla religione minoica, e del pari anche la catartica, la quale in Creta ebbe la sua vera patria; che una tradizione antica teneva la religione eleusinia come figlia della cretese; che il linguaggio dei misteri conteneva parole non greche (per es., in quelli di Samotracia, « Axieros », di origine frigia); che inoltre i Cabiri, prima che deità marine, furono ctonie; finalmente che nell'Orfismo non sono tratti ellenici né la propaganda girovaga degli Orfeotelesti, né l'attaccamento ad un libro sacro, né l'ascesi, né l'astinenza dalle carni e dalle fave, né l'asseveranza dell'immortalità, né lo sbranamento di Zagreus. L'opinione che ne' misteri fosse insegnata una dottrina profonda, non è appoggiata da alcuna seria testimonianza degli antichi e fu scartata da Augusto Lobeck [2]. Essi operavano in vari modi sugl'iniziati: con gli strumenti del culto (come la palla, il dado, lo specchio, ecc.), con l'ostensione delle cose sacre, con le pantomime e infine con certe comunicazioni orali, che si riducevano probabilmente a formulette liturgiche e ad istruzioni riguardanti la celebrazione dei riti. L'importante non

---

(1) Di questo culto per i θεοὶ ξενικοὶ ci parlano testimonianze di scrittori ed antiche iscrizioni (cfr. *C. I. A.*, 2, 168).

(2) Nella famosa opera: *Aglaophamus, sive de theologiae mysticae graecorum causis* (Regimontii Prussorum, 1829).

era già l'insegnamento, ma piuttosto l'impressione, che si voleva produrre negli animi degli spettatori [1]. A poco a poco, tuttavia, in seguito al progredire della coscienza etica, i misteri vennero acquistando un significato piú alto, essenzialmente soteriologico, quello di conferire all'iniziato, mediante l'identificazione con la vita divina, una rinascita ed una santità, che però non uscivano quasi mai dallo stadio fisico e non raggiunsero certamente la spiritualità del misticismo cristiano [2].

6. I misteri eleusini, originariamente, furono una religione tutta civica, alla quale accrebbe dignità l'essere stata protetta dalla repubblica ateniese. In essi erano celebrate Demeter e Kore, che si riducevano a due aspetti della stessa divinità, e cioè della terra, genitrice universale e rifiorente di giovinezza ad ogni anno. Ma poi il culto si estese a due triadi, nella prima delle quali, accanto alle due ricordate dee, entrava l'eroe Trittolemo, promotore dell'agricoltura; mentre la seconda era composta di una coppia divisa e di Eubuleus. In séguito, la cerchia si allargò ancora, comprendendo Iakchos, un dio infernale, figlio di Zeus ctonio e di Persefone. Esso aveva il tempio nel sobborgo ateniese di Agre, dove si celebravano i piccoli misteri, come preparazione ai grandi, nei quali chi doveva essere iniziato compiva due atti: quello di comunicarsi col ciceone, sacra bevanda, e quello di rigenerarsi come figlio adottivo della dea. In primavera si celebravano le Thesmoforie, che duravano tre giorni: il rito consisteva nel trasportare le cose sacre (carni di maiale putrefatte, ramoscelli di pino, figure di serpi e di falli) da

(1) Cfr. SINESIO (*Dion.*, 10), che cita, al riguardo, l'opinione di Aristotele.

(2) Questa è la tesi propugnata da U. FRACASSINI, *Il misticismo greco e il Cristianesimo* (Città di Castello, 1922), che ho consultato con profitto.

un sotterraneo fino all'altare della dea, sul quale erano collocate. In autunno poi aveva luogo la solennità delle feste Eleusinie, la quale culminava nell'apparizione d'una luce meravigliosa e nell'ostensione, fatta agli epopti dall'ierofante, delle immagini sacre e de' simboli, come la spiga verde. Pare che questo culto, agricolo e mistico ad un tempo, si sviluppasse da una riproduzione imitativa dei processi di semina, crescenza, mietitura, trebbiatura e simili; che mirasse ad assicurare la bontà del raccolto e della vendemmia per mezzo di una certa magia; che infine avesse il significato di promuovere la fecondità umana e di sanzionare l'istituzione altamente sociale del matrimonio (il nome della festa viene dall'appellativo « Thesmoforos », applicato a Demeter). Il Rohde, opponendosi a coloro che, in vari modi, hanno fantasticato intorno a un piú profondo significato del mistero, nota che, propriamente, non c'era nulla da propalare e che non si tendeva ad insegnare la dottrina dell'immortalità, ma si voleva piuttosto far capire che soltanto gl'iniziati potevano nutrire liete speranze di ricchezza durante la vita e di sorte piú felice nell'Ade, mentre gli altri non potevano aspettarsi che guai [1]. L'estensione progressiva di questo culto ai popoli tutti si deve alla sua importanza soteriologica.

7. Simbolo di vegetazione e di fecondità era anche un altro nume, Dioniso, venuto, a quanto pare, dalla Tracia. Si celebrava la sua epifania nell'oscurità della notte e al chiarore delle fiaccole, sul Citerone e sul Parnaso, dov'egli, in forma di toro, divorato dalle Thyadi, comunicava ad esse il suo celeste vigore. « Risonava una musica rumorosa; squilli di cennamelle bronzee, un cupo tonare di grandi timballi e, fra mezzo, il suono profondo dei flauti « che invitano alla follia »,

---

(1) Vedi E. ROHDE, *Psiche*, trad. cit., p. 293.

dei flauti la cui anima fu destata soltanto dagli auleti frigi. Eccitata da questa musica selvaggia la schiera dei festaiuoli danza tra alte grida di giubilo... Per lo piú erano donne che si aggiravano in queste danze vorticose, fino a sfinirsi; erano camuffate stranamente: indossavano delle « bassare », lunghe vesti fluttuanti, di pelle di volpe, pare; sulle vesti, pelli di capriolo; sul capo, corna. I capelli ondeggiano selvaggiamente; nelle mani hanno serpenti, sacri a Sabazio; brandiscono pugnali o tirsi le cui punte sono nascoste tra l'edera » (1). Affini, benché non veramente pubblici, erano i culti di Zagreus e di Sabazio. La prima di queste deità, il cui nome significa « il gran cacciatore », sembra di origine cretese ed è stata dal Gruppe ravvicinata ad Osiride; la seconda, proveniente dalla Frigia, si credeva apparisse incarnata in un serpente. Se non che i misteri dionisiaci, ne' quali dominava l'ebrezza dei sensi, non ebbero punto un significato di universale salvezza. Secondo il Rohde, una riforma privata di questo culto, benché non connessa in origine all'adorazione di Bacco, fu l'Orfismo, che s'incontra verso il VI secolo nella Magna Grecia e in Atene. Esso vantava l'origine dal mitico Orfeo tracio, il cui nome (da ὀρφανός = orbato) significherebbe: « il cantore che vive nella solitudine ». Lo si diceva nato da Oiagro (= colui che vive solitario nei campi) e dalla musa Calliope. Gli si dava come sposa Euridice, il cui nome sembra che in origine indicasse eufemisticamente la regina degli inferi: ma solo nell'età ellenistico-romana sorse la leggenda ben nota della sua morte immatura e della discesa del cantore taumaturgico all'Averno. Il capo di Orfeo, dilaniato dalle Menadi, canta per tutta l'eternità, ma Apollo gli impedisce il canto. Eschilo, nella seconda parte della

---

(1) ROHDE, op. cit., p. 344 e sgg.

sua tetralogia, che andò perduta: la *Licurgia*, aveva rappresentato il conflitto tra la vecchia religione apollinea e la nuova dionisiaca. «Sembra che soltanto i sacerdoti delfici con grande prudenza abbiano riunito le due religioni dapprima ostili tra loro» (1). Del resto, il primitivo possessore del santuario di Delfo era stato Dioniso, il nume dell'ebrezza e della mantica, al quale subentrò Apollo, il dio dell'ordine e dell'armonia. Come primo fondatore di un culto segreto di Dioniso ed autore di carmi orfici è da Pausania indicato Onomacrito, vissuto alla corte di Pisistrato, il quale riorganizzò le feste dionisiache e giovò alla diffusione dell'Orfismo. L'attività di quest'associazione arricchí sempre piú di particolari il romanzo di Orfeo: considerò questo personaggio come fondatore di altri misteri: di quelli di Samotracia, della Frigia, di Egina (in onore di Ecate); come sacerdote mendicante; come inventore dell'alfabeto e dell'esametro; lo mise in relazione con gli Argonauti e gli attribuí viaggi d'istruzione, per es., in Egitto; lo esaltò come un cantore e un poeta, come un medico ed un mago, un maestro di agricoltura, di astrologia, di ordinamenti civili. Cosí accadde che numerosi scritti si divulgassero sotto il nome di Orfeo; ma già Clemente Alessandrino e Suida ne indicano come autori alcuni Pitagorici: Brotino, Zopiro di Eraclea, Orfeo di Crotone, Persino di Mileto ecc. Qualcuno vorrebbe negare che una vera e propria setta orfica, legata al segreto, sia mai esistita. Gli *Orfeotelesti*, a cui si riferisce Platone, erano degl'indovini, i quali, senza essere propriamente organizzati, andavano in giro purificando dai peccati le singole persone e le città, secondo le prescrizioni di Orfeo e di Museo (opere

---

(1) KERN, *Orpheus* (Berlin, 1920), S. 7. A questo dotto opuscolo son debitore di parecchie notizie.

impersonali e collettive). Questa loro propaganda non ebbe intera fortuna, sia per la mancanza di salda organizzazione, sia perché lo Stato se ne insospettí e li oppresse; ma non mancò in ogni secolo di far sentire la sua influenza. La prova di questa sui culti pubblici si trova negli ottantasette inni orfici, venuti fuori probabilmente, nella forma in cui li abbiamo, a Pergamo, verso il tempo della nascita di Cristo. Molto piú estesi furono gl'influssi dell'Orfismo dal punto di vista della religione privata, come risulta dall'abbondanza di vasi dionisiaci nelle tombe dell'Attica, dalle pietre tombali dei Dionisasti (recanti la simbolica foglia di edera), da varie laminette d'oro scoperte nella Magna Grecia ed altrove. Gli Orfici si possono riguardare come i primi teologi di Occidente, per avervi introdotto l'uso del libro, che già praticavasi nelle religioni orientali [1]. Il loro poema teogonico fu dai Neoplatonici richiamato a novella vita. Esso aveva come protagonista Dioniso Zagreus, al quale, ancor bambino, aveva Zeus affidato la signoria del mondo. « Spinti da Era, gli si avvicinano travestiti i malvagi Titani, nemici di Giove; costoro già prima erano stati vinti da Urano, ma Giove, pare, li aveva liberati dalla prigionia nel Tartaro. Con doni, i Titani ne guadagnano la fiducia; ma, mentre Zagreo guarda la sua immagine nello specchio ch'essi gli hanno donato, lo assalgono; egli si sottrae loro, giovandosi di varie trasformazioni; da ultimo, in figura di un toro, è vinto, fatto a brani e divorato dai suoi feroci nemici. Atena ne salva soltanto il cuore: lo porta a Giove che lo mangia; e da lui esce il « nuovo Dioniso », figlio di Giove e di Semele, in cui rivive Za-

---

(1) Vedi FRACASSINI, *Il misticismo greco ed il Cristianesimo*, p. 89. Vedi anche GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, in « Handbuch d. Klass. Altertumswiss. », V (München, 1910).

greo » [1]. D'altra parte Zeus, dopo avere fulminato gli omicidi, forma dalle loro ceneri l'uomo. Il quale pertanto è diviso da due tendenze opposte: il suo corpo, prodotto com'è dalla carne dei Titani, partecipa del male; invece l'anima, che proviene dal dio smembrato, partecipa della natura celeste. Essendo il corpo, dunque, la tomba dell'anima (σῶμα-σῆμα), incombe all'uomo il dovere di coltivar questa parte piú sottile dell'esser suo, prossima al divino, per poi tornare, purificato, al nume. « L'anima non può sciogliere da sé i suoi legami con la violenza; né la morte naturale li scioglie se non per breve tempo, perché essa deve lasciarsi rinchiudere di nuovo in un altro corpo: uscita dal corpo suo, com'ella trasvola libera nei venti, è aspirata, col respiro, da un altro; e cosí, nell'alternativa tra una libera vita senza legami e sempre nuove incorporazioni, percorre il vasto « ciclo della Necessità », compagna di molti corpi di uomini e di bestie » [2]. Il rituale orfico additava la via della salvezza, mediante l'ascesi, le lustrazioni, l'astinenza dalle carni, e, a chi diventava un vero *bakchos*, prometteva, dopo una serie di reincarnazioni, un soggiorno amenissimo nell'Ade. L'anima perfettamente purificata, non solo vivrà eterna, ma potrà anche ottenere dagli dèi la purificazione e la liberazione degli antenati. Movimento pratico e popolare, l'Orfismo si fondò sulla teogonia esiodea, attingendone (come vedremo) un concetto panteistico; v'inserí, col mito di Zagreus, la storia dell'origine del peccato e concluse che, per cancellare in noi la macchia originale, si debba ricorrere all'aiuto efficace dello stesso Dioniso, non per via dei delirî orgiastici, bensí per mezzo delle purificazioni aventi per iscopo di protegger l'anima dai pericoli, a cui trovasi

(1) ROHDE, op. cit., p. 449 e sgg.
(2) ROHDE, op. cit., p. 453 e sg

di continuo esposta, e santificarla fisicamente. Ma, una volta interpretata come un castigo l'unione dell'anima col corpo, era ovvio che la catarsi dovesse terminare soltanto dopo la morte, nell'Ade, attraverso un ciclo di rinascite: giacché di questa teologia era parte integrante la metempsicosi.

8. Ora, se ci domandiamo quale influsso ebbe il movimento orfico sull'antica filosofia greca, non potremo accettare le recise negazioni dello Zeller, che non sono piú conformi allo stato presente degli studi. Già il Lobeck aveva troppo frettolosamente affermato essere stata la filosofia piuttosto la maestra che l'alunna dei misteri. Ora lo Zeller, seguíto da altri, notò che, indubbiamente, gli spiriti elevati ricevevano, dagli spettacoli contemplati nei misteri, un'impressione molto diversa da quella del volgo e idee profonde sulla vita futura; ma questo era soltanto un effetto di riflessione personale. Coloro che presiedevano ai riti non avevano pensato alle sublimi interpretazioni di un Pindaro e di un Sofocle, né ciò sembra punto verisimile, data la promiscuità degl'iniziati, ai quali occorreva piuttosto qualche spiegazione od istruzione affinché il cerimoniale fosse correttamente eseguito. Lo spettatore poteva credere o non credere che i misteri insegnassero la dottrina dell'immortalità; l'essenziale era che sacrificasse debitamente il suo porcello. S'aggiunga poi che solo brevi formule magiche erano comunicate alla moltitudine e che l'iniziazione era, in fondo, un contratto per assicurarsi la protezione del dio, e non già un perfezionamento morale [1]. Se questo è vero, concludeva lo Zeller, ne segue che i misteri non possono aver suggerita alcuna idea direttiva alla filosofia e che il loro

[1] Vedi lo Zeller, op. cit., il Burnet, *Early Greek philosophy* (London, 1892) e il De Ridder, *De l'idée de la mort en Grèce à l'epoque classique* (Paris, 1897).

influsso fu puramente esteriore. Egli negava tale efficacia anche in riguardo al monoteismo e all'aspettativa di una vita futura. Quanto al primo, osservava che la religione greca, per il suo carattere plastico, si trova precisamente nel numero di quelle, che ripugnano alla fusione delle varie figure mitologiche. Il pensiero dell'unità del divino fu precisamente ottenuto per mezzo della critica, non per via del sincretismo. Bisogna arrivare agli Stoici ed ai loro successori per assistere a un lavorío di conciliazione tra il politeismo ed il panteismo filosofico, non il panteismo religioso de' poemi orfici, che, probabilmente, è di molto posteriore ai primi inizi di questa letteratura. Circa il secondo punto, osservava lo Zeller che i misteri orfici, essendo un sistema elaborato di purificazioni, intendevano specialmente protegger l'anima dai pericoli cui era esposta e, se potevano suggerire ad alcuni degli spettatori qualche idea della vita futura, non perseguivano tuttavia direttamente questo fine. E considerava la metempsicosi come un dogma accettato per sé medesimo, giustapposto alla dottrina scientifica, tale insomma che questa non offrirebbe lacuna di sorta se quella ne fosse avulsa (1). Orbene, i risultati dell'indagine più recente hanno portato a scalzare i fondamenti di quest'opinione dello Zeller, facendo spiccare la grandiosa importanza, che va indubbiamente rivendicata all'Orfismo e le profonde radici, che esso gettò nell'anima greca. Se, com'è oramai assodato, i rappresentanti di quest'indirizzo avevano composto assai per tempo, non solo una *Nekyia* ed un inno a Demeter, ma anche una teogonia, di cui si hanno tracce sicure negli *Uccelli* di Aristofane; se essi fondavano la propria autorità su di un sacro scritto, si può ridurre il loro influsso ad un'opera tutta popolare

(1) Vedi ZELLER, *Die Philos. d. Griechen*, I Theil⁵, S. 49 ff.

e pratica, ad un'opera priva affatto di ogni elemento speculativo? Il Kern, il Dümmler, Carlo Joël, il Diels ammettono una forte influenza dell'Orfismo su Ferecide, Pitagora, Anassimandro, Parmenide, Empedocle; il Dörfler la pone in rilievo segnatamente per Talete, Anassimene e gli Eleati; un valente studioso italiano, il Macchioro, sostiene che Eraclito inserisse nel suo libro il mito di Zagreus, fatto rinascere dal Padre e distinto da lui, sebbene identico nella sostanza, sicché la sua dottrina (come aveva già rilevato Edmondo Pfleiderer) non sarebbe altro che uno sviluppo dell'Orfismo, il quale riecheggia in quasi tutta la filosofia greca (1). Quanto a Platone, basta leggere il *Fedone* per accertarsi che si richiama egli stesso alla teologia orfica, da cui attinse l'ispirazione per la sua splendida apologia dell'immortalità e la concezione d'una pluralità di anime indipendenti, vive *ab aeterno*, chiuse temporaneamente nel corpo, ma non destinate a finire (2).

9. Vi son motivi sufficienti per credere che la teoria della metempsicosi passò dai misteri orfici alla filosofia. Il primo ad insegnarla pare sia stato Ferecide, che una tradizione faceva maestro di Pitagora. Anche Eraclito non le rimase estraneo. Filolao si riferisce in modo esplicito agl'indovini ed ai teologi delle età precedenti. Pindaro, accogliendo in larga misura le credenze orfiche, insegna che sarà dato soltanto ad un ristretto numero di favoriti dagl'iddii tornare nel mondo superiore:

Ma quei da cui Persefone
Riscatto accetti dell'antico duol,
Rimanderà lor anime
Suso di nuovo nel nono anno al sol.

---

(1) Vedi MACCHIORO, *Zagreus* (Bari, 1920) e *Eraclito* (nuovi studi sull'Orfismo), Bari, 1922.

(2) Cfr. ROHDE, *Psiche*, p. 609.

Di queste e i re magnanimi
E in guerra i prodi ed in saper gli eletti
Nascono, e poi dagli uomini
Nei dì futuri santi eroi son detti.

(*Thren.*, fr. 4, trad. di G. Fraccaroli.)

E altrove preannunzia la sorte felicissima, che attende coloro, la cui vita trascorse immune da peccato:

Quei poi, che tre durarono
Volte qua e là vissuti, intatta l'anima
D'ogni colpa a serbar, di Zeus il tramite
Fino alla torre di Crono compirono: —
Qui intorno spiran dei beati all'isole
Le aurette oceanine, e fiori stan
D'oro fiammanti in terra, altri sugli alberi,
E altri l'acqua ne nutre; e se ne intrecciano
Ghirlande al crine e serti essi alle man,
Di Radamanto nelle norme savie,
Che pronto presso il grande padre assidesi,
A Crono sposo a Rea, che ha il trono altissimo.

(*Olimp.*, II, trad. Fraccaroli.)

È possibile supporre, con Erodoto, che la credenza nella trasmigrazione delle anime sia stata importata in Grecia dall'Egitto, e poco prima dell'epoca in cui la incontriamo nei testi ellenici: ossia nel secolo VII. Ma può darsi altresí che sia passata dall'Oriente sul suolo greco fin dai tempi primitivi. Ad ogni modo, è incontestabile che essa dai sacerdoti fu trasmessa ai filosofi e teorizzata specialmente da Platone. Ma, al contrario di quel che sembrava allo Zeller, essa ha un posto tutt'altro che accessorio nel corpo dei sistemi. Lo Joël ha giudicato, e non a torto, che quella credenza è un substrato indispensabile della primitiva filosofia naturalistica, perché il pellegrinaggio delle anime è la prima forma, in cui l'uomo vive tutto entro la natura, vi si ritrova pienamente, riconosce l'affinità con esseri a lui stranieri. Per i pensatori presocratici non vi è morte,

ma trasformazione, ma circolo perenne, onde l'uomo, attraverso un processo cosmico, può discendere fino alla pianta, all'acqua, e salire fino a Dio; la mistica fa trasmutare scambievolmente il dio, l'uomo e la bestia, come tutte le altre forme; si accentua l'unità dell'anima con la divinità e la natura (1).

9. Dalle cose fin qui esaminate possiamo farci un concetto del valore, che hanno i misteri per chi voglia capire a fondo le origini e lo sviluppo del pensiero filosofico greco. Lo Zeller aveva detto un po' alla lesta che, siccome le dottrine de' misteri derivavano da percezioni ed esperienze accessibili ad ognuno, cosí cento altre cose potevan rendere egual servigio alla filosofia; che i mutamenti della natura, il passaggio dalla vita alla morte e viceversa non occorreva fossero intraveduti dalla scienza attraverso il mito di Kore e Demeter, giacché erano aperti alla intuizione quotidiana; che la esigenza della purità morale, i vantaggi della mansuetudine e della virtú non avevano bisogno di venir espressi dalle descrizioni de' sacerdoti, erano immediatamente racchiusi nella coscienza morale dei Greci (2). Ma le osservazioni già fatte, e quelle che faremo a proposito delle teogonie, c'inducono a dissentire dal giudizio, cosí frettolosamente negativo, dello Zeller. Gli storici piú recenti, assai meglio informati, hanno messo nel debito rilievo la parte notevolissima, che ebbe il movimento orfico nella preparazione dei piú antichi sistemi filosofici greci, ed anche de' piú tardivi, come lo Stoicismo ed il Neoplatonismo. Cosí per esempio, Pitagora, Platone e i loro epigoni, appunto sotto l'ispirazione di quella teologia, furono tratti a considerare

(1) Vedi K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (Jena, 1906) e la recente *Geschichte der anticken Philosophie*, I Band (Tübingen, 1921).

(2) Zeller, op. e vol. cit., pp. 65-66.

l'anima dell'uomo come un essere demoniaco e immortale, rinchiuso per castigo nella « custodia » del corpo [1]. È vero tuttavia, come nota lo Joël, che lo spirito ellenico si giovò della mistica solo in via transitoria, perché la mistica, in quanto inalza l'anima, inalza pure l'uomo. Il suo innato individualismo s'incrociò coll'universalismo orientale e, imbevutosi dell'orgiasmo tracio-frigio, s'immerse nell'orizzonte cosmico de' Babilonesi. Ma un tratto propriamente greco, nell'Orfismo, è la tendenza a liberarsi dal circolo della necessità, come pure il fatto, che la credenza si trasformi in dottrina e la mistica sia intellettualizzata [2].

10. Volendo ora formulare una conclusione generale sul modo onde la religione fece sentire la sua influenza sul pensiero speculativo dei Greci, non possiamo limitarci a quello che lo Zeller ed altri storici a lui affini avevano asserito. Anche il Burnet, per esempio, sostiene che essa fu indiretta, giovò ad introdurre, per mezzo di alcuni uomini superiori, come Pitagora, l'idea che la filosofia dovesse innanzi tutto servire come norma di vita, e per conseguenza contribuì a formare il tipo del Saggio ideale, che, da una parte, condusse al Saggio storico (e poi al Santo cristiano), dall'altra diede origine a tutta quella genia d'impostori, che Luciano ha beffati, e dei taumaturghi del calibro di Apollonio Tianeo [3]. Lo stesso Rohde non va oltre la superficie, quando osserva che la religione e la filosofia in Grecia non pervennero mai ad una spiegazione definitiva e ad un consapevole distacco. « Anzi, religione e filosofia e perfino teologia seguitarono a coesistere non solo nella vita esteriore reale, ma perfino nel chiuso mondo del pensiero d'ogni singolo filosofo. Poteva sembrare che

---

(1) Vedi Rohde, op. cit., p. 492.

(2) Cfr. *Geschichte* cit., I, pp. 149-181.

(3) Vedi Burnet, *Early Greek philosophy* cit., chap. II.

filosofia e fede religiosa dicessero, sí, cose diverse, ma le dicessero partendo da due diversi dominî dell'esistenza; ed anche seri spiriti filosofici potevano credere con tutta onestà di non essere infedeli alla filosofia se toglievano dalla fede dei loro padri singoli concetti, magari fondamentali, per piantarli in santa pace accanto alle loro opinioni filosofiche originali » (1). Ben piú vasta fu l'azione, che e la religione ufficiale e quella dei misteri esercitarono sulla filosofia; ben piú intimi furono i loro contatti. Nel mito, come abbiamo già accennato e come faremo vedere meglio in séguito, si annunziano fantasticamente vari concetti fondamentali, come l'origine delle cose da un solo principio, il divenire, il circolo delle esistenze, che furono elaborati dai Presocratici in forma speculativa bensí, ma non del tutto libera da elementi religiosi; e a poco a poco dalle teogonie si svilupparono i sistemi. Tuttavia sarebbe un errore credere che questi fecondi rapporti fossero troncati dal progresso ulteriore del pensiero ellenico: e basta ricordare Platone, che ricorre volentieri al mito per illuminare le sue dimostrazioni, appoggiandosi al dualismo orfico; basta ricordare gli Stoici, che, specie con Posidonio, cercano di amalgamare il loro panteismo col politeismo popolare, identificando le deità inferiori con le forze della natura, determinate dal pneuma universale ed eterno, a cui impongono il nome di Giove. Nel Neoplatonismo infine, che si rifugia nell'assoluto e nel trascendente, si nota il fenomeno significativo che la filosofia greca ritorna, con piena consapevolezza delle sue deficienze, a quel motivo religioso, da cui aveva tratto l'impulso primitivo, ed insieme a quell'Oriente, ch'era stato la sua culla.

---

(1) ROHDE, *Psiche*, trad. cit., p. 470.

III

Le teogonie.

1. A promuovere il destarsi della speculazione greca non fu estraneo tutto quell'insieme di fantastiche leggende, che, già prima dei poemi omerici e della teogonia esiodea, si venne creando sull'origine delle divinità e del mondo [1]. La cosmologia, fino a Talete, conservò la forma di un racconto mitologico, la quale può considerarsi come la forma piú rudimentale del pensiero scientifico greco. Platone, nel *Teeteto* (152 E), ricorda, tra i piú vetusti rappresentanti della teoria del divenire, lo stesso Omero quando chiamò

Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν.

Altrettanto fa Aristotele, secondo cui i primi fisici, tentando di fissare l'ἀρχὴ delle cose, non facevano altro che ricollegarsi ai θεολογήσαντες anteriori, i quali vi si adopravano per mezzo del mito (cfr. *Metaph.*, I, 3). Sicché non par giustificato il tentativo, che fa lo Zeller, di togliere o scemare importanza alle concezioni co-

(1) Sulle teogonie, vedi specialmente Kern, *De Orphei Epimenidis Pherecydis Theogoniis* (Berolini, 1888).

smogoniche, osservando, in primo luogo, che esse erano basate su idee così elementari, che la riflessione scientifica avrebbe potuto facilmente arrivarci da sé; in secondo luogo poi, che tali concezioni, esposte sotto la forma simbolica e mitica, sono tanto imprecise e tanto sovraccariche di elementi fantastici, da non offrire se non un assai debole punto d'appoggio alla ricerca speculativa (1).

2. Il tratto fondamentale delle concezioni leggendarie, di cui ci occupiamo, è la confusione della teogonia e della cosmogonia propriamente detta (2). Questo fu già rilevato da Aristotele, dicendo che Esiodo e tutti gli altri teologi prendevan gli Dei come principii (θεοὺς γὰρ ποιοῦντες τὰς ἀρχάς: *Metaph.* I, 4). Il poeta, infatti, si pone il problema intorno alle origini e alle cause prime delle cose, identificando gli elementi e le forze dell'universo con esseri antropomorfici, che si sviluppano in forme via via più perfette. Nel far ciò, si capisce che non inventa lui la materia del suo canto, ma riassume tradizioni antichissime e oramai fissate ne' loro tratti essenziali: indi la ricchezza e la precisione delle lunghe enumerazioni, che ingombrano il poema e ne raffreddano l'impressione sul lettore moderno; laddove, per il popolo greco, la *Teogonia* acquistò il carattere di un codice religioso e di un testo ufficiale, a cui, nonostante la mancanza di una sanzione esterna, si riconosceva un'autorità incontestata. Ma, d'altra parte, non sarebbe giusto considerare Esiodo (o chiunque fosse l'autore della *Teogonia*) « come un semplice raccoglitore di tradizioni sparse qua e là, e di frammenti di antichi poemi, ch'ei ripeteva a caso e senza accorgersi

(1) ZELLER, *Philos. d. Griechen*, I⁵, S. 101.

(2) Vedi RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque* (Paris, 1905), p. 7.

dell'occulta loro connessione: la scelta che fece tra le differenti versioni d'una stessa favola e l'ingegnosa disposizione delle varie parti, sono di per loro stesse prova sufficiente ch'egli era guidato da certe idee fondamentali, e che procedeva con unità di vedute intorno alla formazione della natura esterna » (1).

3. L'interesse maggiore, che la *Teogonia* presenta agli occhi del filosofo, è la parte capitale, che in essa ha il concetto del divenire. Tanto le divinità piú antiche, come Urano Gaia Oceano, quanto le piú giovani, come Zeus e Athena, vivono della stessa vita dell'universo e partecipano alla sua storia. L'idea della creazione, tanto comune in Oriente (presso gl'Indiani, i Persiani, gli Ebrei) cede il posto a quella, piú razionale, di generazione, o spontanea, o non diversa da quella che regola la riproduzione degli animali. Si pigliano le mosse dal Caos, da Gaia e da Eros. Il Caos genera da sé la Notte e l'Erebo: questi due generano l'Etere e il Giorno. Gaia da sola genera il Ponto e i Monti; dall'unione con Urano, l'Oceano e i Fiumi, Kronos e Rhea; da quest'ultima coppia nascono i Titani, i Ciclopi e gli Ecatoncheiri (Cotto, Briareo, Gia). Ad ogni nuova stirpe di numi si narrano le gesta, con cui essa riuscí a soggiogare le generazioni precedenti. Si dice, per esempio, come Kronos, ad istigazione della madre, evirasse il padre Urano con una falce; volendo per avventura simboleggiare la canicola del tempo della raccolta, che pone termine alle piogge fecondative; come in Afrodite sorgente dalla spuma del mare (accumulata intorno ai genitali di Urano) si personifica la pioggia, che ridesta in primavera la volontà produttiva

---

(1) Vedi C. O. Müller, *Storia della letteratura della Grecia antica*, trad. ital. (Torino, 1858), vol. I, p. 167. Un istruttivo capitolo dell'opera già ricordata: *Die Religion der Griechen*, ha dedicato al poeta ascreo il Kern.

della natura. Seguono le genealogie della Notte (Moros, Ker, Thanatos, Hypnos) e del Ponto (Nereo con le cinquanta Nereidi). Si narra il modo in cui Zeus scampò al pericolo di essere inghiottito, con gli altri fratelli, dal padre di Kronos, e, dopo essersi accennato a Prometeo figlio di Giapeto, che provocò l'ira di Giove per beneficare il genere umano, si racconta l'epica lotta sostenuta da Zeus contro i Titani, i quali sono vinti e sepolti nel Tartaro spaventoso. Un'appendice della Titanomachia ricorre nella ribellione di Tifeo, anche lui fulminato da Zeus. Il poema si chiude, enumerando i discendenti di Zeus e i rampolli dei connubi tra Dee e mortali. Esso non solo narra il divenire degl'iddii, ma è pure un inno alla religione olimpica [1].

4. Si vede pertanto come gli Dei, al pari degli uomini, non abbiano un'esistenza permanente, ma siano soggetti alle vicende della nascita e della morte: onde lo spettacolo triste di una successione di forme efimere, che obbediscono alle stesse leggi del divenire incessante, a cui è sottoposta la vita organica. Questa divina storia, se non è propriamente ispirata da ragioni scientifiche; se, nella gran copia di elementi fantastici, presenta un assai povero contenuto di pensiero, non si può dire tuttavia completamente inintelligibile ed assurda. Già, prima d'ogni altro, i nomi di molte deità cosmogoniche sono anche i nomi di realtà concrete, visibili ed osservabili ad ogni istante. L'immaginazione viene ad essere in certo modo paralizzata dall'obbligo, che il poeta s'impone, di non contradire apertamente ai fatti dell'esperienza quotidiana. E così, l'aria, l'acqua, il fuoco, la terra, il cielo della *Teogonia*, non differiscono sostanzialmente dall'aria, dall'acqua, dal fuoco, dalla terra, dal cielo della realtà sensibile. Quanto alla

(1) KERN, op. cit., p. 264.

sorte di questi principii cosmogonici, non si dice chiaramente se ciascuno di loro sparirà come un essere inutile, oppure sussisterà accanto alla sua discendenza. Sembra che le due vedute coesistano l'una accanto all'altra. V'è pure una certa oscillazione quanto al rapporto che unisce le forme successive alle precedenti. Non è solo per un legame di parentela, ma anche per via di semplice successione, che i nuovi Dei tengono dietro agli antichi. Sembra che al poeta stia sopratutto a cuore l'enumerazione precisa, il catalogo che fissa in tratti immobili e definitivi l'aspetto di ogni singolo dio. Bisogna notare inoltre che lo svolgersi della serie teogonica non è determinato dal puro caso. E ciò si rileva dal fatto che, nella descrizione delle varie famiglie, si tende sempre ad unire esseri che hanno identità di natura: la Notte, per esempio, è la madre dei sogni, del sonno e della morte; l'Oceano è il padre de' fiumi (1). Infine, tutta la storia cosmogonica (osservava già il Preller) è la storia del passaggio dall'oscurità alla luce. L'universo, dapprima informe e mostruoso, a poco a poco si dispiega e risplende. Gli Dei attuali si avvantaggiano in determinatezza e in perfezione su quelli dell'età primitiva. Questo progresso è l'opera di una sovrana, implacabile necessità, che trascina gli Dei, li getta gli uni contro gli altri e costringe ognuno di essi a ritirarsi davanti ad un nume piú giovine, che prenderà il suo posto ed assumerà, dopo di lui, il governo (2).

5. L'interpretazione de' vari miti cosmogonici presenta, certo, numerose difficoltà, la cui soluzione tocca alla mitologia comparata. Alcuni, per esempio, ricorsero a miti solari (Dupuis, Darmesteter), altri all'idea del sacrifizio (Regnaud), altri alle rappresentazioni to-

---

(1) Vedi RIVAUD, op. cit., p. 9 e sgg.

(2) PRELLER, *Griechische Mythologie*[5], Ss. 37-38, e RIVAUD, pp. 15-16.

temistiche (Durkheim, Hubert). C'è poi chi raccosta le cosmogonie elleniche a quelle dell'Oriente; c'è chi risale esclusivamente alla preistoria della Grecia (per il Fick, ad esempio, la leggenda cosmogonica dell'Oceano è d'origine cipriota). Quanto poi al criterio interno, con cui vanno studiate le imagini cosmogoniche, va rammentata la tesi del Rivaud, il quale propone che si dividano in due gruppi: il primo e piú importante sarebbe costituito da quelle razionali, che riceveranno il diritto di cittadinanza nella fisica; il secondo invece da quelle tutte fantastiche, assurde e inesplicabili, che, nel caso del loro trionfo, avrebbero avuto per effetto la rovina della scienza. Nell'uno rientrerebbero l'oceano, la terra, il cielo, la notte e l'aria, il fuoco e la luce, e finalmente lo stesso Caos; nel secondo, la storia della mutilazione di Urano, la figura di Eros e sopratutto i mostri [1]. Io son d'avviso che tale distinzione non abbia serio fondamento, giacché il conato di ricerca, del quale possiamo tener conto a proposito delle cosmogonie, non si può arbitrariamente limitare ad una sola classe dei principii cosmogonici, solo perché questa porta di nomi che entrarono poi a far parte del linguaggio scientifico. Anche le figure mostruose, anche gli avvenimenti in apparenza piú fantastici e piú bizzarri cessano di parer tali, quando noi, spingendoci oltre la superficie e squarciando il velo del mito, ne cerchiamo l'intimo significato al lume di una critica profonda. Per non ripetere ciò che si è detto intorno all'evirazione di Urano, osserveremo che, se i Titani rappresentano un sistema in cui gli enti elementari, le potenze naturali e le idee di regolarità sono insieme riuniti; d'altra parte, i Ciclopi stanno probabilmente a designare i transitorii turbamenti di quest'ordine nelle

---

(1) Cfr. RIVAUD, op. cit., p. 21 e sgg.

tempeste, e gli Ecatoncheiri la potenza dei piú terribili cataclismi della natura. Sotto questo aspetto, anche i mostri verranno ad apparire tutt'altro che inintelligibili ed inesplicabili. Un grave errore del Rivaud è poi quello di porre, tra gli elementi irrazionali ed impenetrabili alla sana logica, l'Eros, di cui si parla nei versi 120-123 della *Teogonia*:

> Amor, che degl' Iddii
> Bellissimo e d'affanni scioglitore
> Doma le menti e il provvido consiglio
> E de' Numi nel petto e de' mortali.
>
> (Trad. di A. G. Danesi.)

Anche se il poeta della *Teogonia* s' ispirò in questa figurazione (come credono alcuni) agli antichi inni che si cantavano in Tespia, dove sorgeva il piú insigne tempio di Cupido, non è certo di poca importanza questo simbolo dello spirito vitale e fecondatore delle cose tutte. Ciò fu riconosciuto dallo stesso Aristotele, quando nell'accennare ai primi conati speculativi, che si fecero per ispiegare la causa, da cui proviene agli esseri il movimento, ricorda innanzi a tutti Esiodo, il quale indicò primissimo il Caos, poi la Terra dall'ampio seno

> e l'Amore che fra tutti gl' Immortali eccelle,

quasi accorgendosi della necessità che nelle cose esistenti inerisse una certa causa atta a muoverle e ad unirle (ὡς δέον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἥτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα: *Metaph.* I, 984 b). Che anzi la razionalità dell' Eros, come di un simbolo della causa motrice, dovette essere cosí manifesta ed imperiosa che Parmenide ed Empedocle lo fecero entrare come parte integrante nei loro sistemi. In conclusione, è lecito asserire che, non questo o quell'elemento della concezione teogonica sia razionale (unicamente perché

sembra che si trovi in maggiore accordo con la fisica posteriore), ma tale debba chiamarsi tutto il suo fondo: razionale, si capisce, come primo e ingenuo abbozzo di un'interpretazione delle origini e della progressiva formazione dell'universo, tentata coi mezzi che porgeva la calda ed agile fantasia. Era, per dirla in linguaggio vichiano, una *metafisica poetica*.

6. In una teogonia attribuita a Museo (VI secolo?), il Tartaro e la Notte eran designati come le prime geniture del Caos. Posteriore agl'inizi della fisica ionica è quella di Acusilao, ricordato quale autore delle *Genealogie*, o *Istorie*, specie di teogonia ed eroogonia in prosa. Egli non si discosta molto da Esiodo, allorché dal Caos fa uscire l'Erebo e la Notte; da questi, l'Etere, Eros e Metis; quindi una lunga serie di esseri divini. Un'altra importante elaborazione teogonica si deve a Ferecide di Siro, contemporaneo di Anassimandro e di lui piú giovine (una leggenda seriore ne fece un taumaturgo alla maniera di Pitagora). Il suo scritto, uno dei primissimi della prosa ellenica, era intitolato Πεντέμυχος, nome che vorrebbe dire, secondo il Diels, « le cinque caverne », e cioè (come spiega il Chiappelli): la Terra, il Tartaro, l'Oceano, la regione dell'aria e quella dell'etere o del fuoco; ovvero (come interpreta lo Joël): il fuoco, l'aria, l'acqua (le tre sostanze variabili), che si muovono tra l'etere e la terra (le sfere immobili dello spazio). Si è instituito un raffronto tra la grotta di Mitra e la caverna cosmica di Ferecide (messo già da Aristotele insieme coi Magi), il cui numero 5 era sacro anche per i Filistei [1] (e, si può aggiungere, anche per i Cinesi). Il contenuto di questa teogonia è il seguente. In principio e in sempiterno

(1) Vedi K. Joël, nella citata *Geschichte der antiken Philosophie*, I Band, S. 164.

erano Zas (Zeus), Chronos e Chthonia, la quale si chiamò Gea, dopo che Zas le ebbe offerto in dono la terra. Per Zas bisogna intendere il piú alto cielo ed anche il dio supremo reggitore del cosmo; per Chronos, o Kronos, la sfera cava che circonda la terra, ed insieme la divinità che la governa (mutuata, a quanto sembra dall'Orfismo); per Chthonia, forse un miscuglio di parti acquose e terrose, non dissimile dal Caos esiodeo. Ora Chronos genera dal proprio seme il Fuoco, il Vento e l'Acqua. Dalle tre divinità primitive discende un gran numero di minori divinità, distribuite in cinque famiglie. Nell'occasione di un matrimonio, che ha luogo, secondo l'interpretazione di Clemente Alessandrino [1] (accolta dallo Zeller, dal Chiappelli e dal Rivaud), tra Zas e Chthonia, il primo, tre giorni dopo la celebrazione dell'ἱερὸς γάμος, fa un velo bello e grande, sulla cui superficie ricama la terra, Ogenos e le dimore di Ogenos (fr. 4: Ζᾶς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν καὶ Ὠγηνὸν καὶ τὰ Ὠγηνοῦ δώματα. Spiega poi questo velo su di una quercia alata (ὑπόπτερος), cioè riveste lo scheletro della terra, sospeso nello spazio, con la variata superficie del continente e del mare. A questa formazione cosmica si oppone, con le sue schiere, Ofioneo; ma l'esercito dei numi, guidati da Chronos, lo sconfigge e lo precipita negli abissi di Ogenos. Non del tutto chiari appaiono certi punti di questa teogonia, in cui si parlava anche della trasmigrazione delle anime: onde forse la tradizione, che faceva dell'autore un maestro di Pitagora. Lasciando stare il dubbio, messo innanzi dal Weil (e combattuto dal Rivaud) che le nozze, descritte nel frammento scoperto dal Grenfell e dall'Hunt, non siano quelle di Zas e di Chthonia, rimane ancora incerta la significa-

---

(1) Cfr. *Strom.*, VI, 2, 9, 741 (Potter).

zione del velo nuziale, dell'albero che lo sostiene, ecc. Secondo il Chiappelli, nel φάρος, piú che la superficie della terra, sarebbe simboleggiato il cielo: l'immagine della quercia alata accennerebbe alla rappresentazione grossolana della terra, inferiormente prolungata all'infinito; e l'ὑπόπτερος designerebbe un moto vorticoso dell'aria intorno alla terra [1]. Noi, accostandoci allo Zeller e al Diels, crediamo che il peplo sia la varia superficie della terra; che la quercia significhi, al pari della quercia dodonea, l'albero del mondo. La guerra tra i Cronidi e gli Ofionidi rappresenta, secondo ogni probabilità e come nel poema esiodeo, il trionfo delle forze moderatrici del cosmo su quelle selvagge e disordinate degli elementi ribelli. Notevole è, in questa teogonia, l'influsso di Anassimandro, che si rivela nel passo, in cui la terra è considerata come liberamente sospesa nello spazio. Anche l'esistenza priva di cominciamento, da Ferecide attribuita alle tre deità originarie, è, secondo Anassimandro, un carattere fondamentale dell'ἄπειρον. Notevole è poi (a giudizio dello Zeller) il tentativo di distinguere, da una parte la terra e gli elementi atmosferici, dall'altra la materia e la forza plastica. Nell'insieme, la teogonia di Ferecide rappresenta un perfezionamento abbastanza sensibile di fronte a quella esiodea. La guerra dinastica tra Kronos e Zeus viene ad essere conciliata: l'uno e l'altro cooperano alla formazione dell'uomo. Abbiamo visto essere opinione di Pindaro che Kronos, riconciliato col figlio, continuasse il suo regno nelle isole dei beati. Le idee e i sentimenti son divenuti piú umani. Inoltre, come il ciclo epico (secondo Proclo) moveva dal cielo e dalla terra, cosí Ferecide contrappone Zeus, o l'altezza ete-

---

(1) CHIAPPELLI, *Sulla teogonia di Ferecide di Siros*, in *Rend. Accad. Lincei*, serie IV (1889), p. 230 e sgg.

rea, e la dea terrestre, o la profondità oscura. In lui il sentimento dell'unità appare piú robusto che in Esiodo. Il Kern lo chiama addirittura il primo teologo di Europa.

7. Un'altra teogonia è attribuita ad Epimenide di Creta, un taumaturgo (dicevasi educato dalle Ninfe), che sarebbe stato chiamato per purificare Atene (nel 592 a. C.) dalla strage de' Cilonidi. L'anima di questo personaggio meraviglioso « poteva abbandonare il corpo tanto sovente e per tal tempo che tornavale a grado, e la sua mente, secondo l'opinione di Platone e d'altri autori antichi, aveva un senso profetico e ispirato dalle cose divine » [1]. Sulla teogonia, della quale Damascio lo crede autore, sarebbe visibile, secondo il Kern, l'influenza di Anassimene. Infatti, come esseri originari vengono designati l'Aere e la Notte, da cui fu generato il Tartaro; seguono poi altri due esseri innominati, dall'unione de' quali venne alla luce l'uovo cosmico e da esso una nuova serie di produzioni. Ora, poiché qui non si parla dell'Etere, ma dell'Aere, siamo ricondotti al principio di Anassimene; inoltre la congiunzione della Notte con l'Aere, come pure l'uovo cosmico, ci riportano alle dottrine dell'Orfismo. Par verisimile, dunque, che questa teogonia fosse composta verso la fine del VI secolo [2]. Il Rohde però, che dubita delle ipotetiche derivazioni del Kern (ma a torto, mi sembra), nota che, « se realmente esistessero, consiglierebbero a credere la teogonia attribuita ad Epimenide da un falsificatore posteriore » [3]. Delle teogonie orfiche si hanno quattro principali versioni. La prima, usata da Eudemo e già prima da Aristotele, il quale ne riteneva autore Onomacrito, poneva come principio originario la Notte,

(1) Vedi C. O. MÜLLER, op. cit., vol. I, p. 35.

(2) Cfr. O. KERN, *De Orphei Epimenidis Pherecydis Theogoniis*, p. 69 sgg.

(3) V. *Psiche*, p. 431, n. 3.

da cui procedevano Gea ed Urano; da costoro poi sarebbero nati Oceano e Teti. Come si vede, qui si ha una leggera variante della teogonia esiodea. Una seconda versione ci è stata conservata da Apollonio Rodio, il quale tiene anche presenti Esiodo, Ferecide, Parmenide, Empedocle. Egli introduce Orfeo a cantare come da un primitivo miscuglio sorgessero il cielo, il mare, la terra; come il sole, la luna e gli astri iniziassero il loro corso; come si venissero formando le montagne, i fiumi e gli animali; come dapprima regnassero nell'Olimpo l'oceanide Eurinome ed Ofione; come Cronos e Rea li precipitassero nell'Oceano, per essere alla lor volta scacciati da Zeus. Di questa teogonia si rinvengono tracce anche in altri autori, come Licofrone, Tzetze e Luciano [1].

8. Una terza cosmogonia, trasmessaci dal neoplatonico Damascio e da Atenagora, fu esposta da Ieronimo, ch'è forse tutt'uno con l'egizio Ieronimo, ricordato, come autore dell'*Archeologia fenicia*, nelle *Antichità giudaiche* di Giuseppe: e Ieronimo si riferiva alla testimonianza di Ellanico, logografo di Lesbo vissuto all'incirca nella metà del secolo V. Secondo l'Olivieri, questa teogonia non è posteriore al IV o III secolo a. C. [2]. Essa pone alle origini dell'universo l'acqua e il limo, il quale col suo condensamento produsse la terra. Da questi elementi nasceva un dragone, con la testa di leone da un lato e quella di toro dall'altra, con aspetto di dio nel loro mezzo e ali su le spalle. A un tal essere mostruoso, che aveva il nome di Chronos-Herakles e che non mai invecchiava, era congiunta la Necessità, o Adrasteia, della quale era detto

---

(1) Vedi PRELLER in *Rhein. Mus.*, N. F., IV, 385 e sgg.

(2) Cfr. A. OLIVIERI, *L'uovo cosmogonico degli Orfici*, Memoria letta R. Accad. di Archeologia, Lettere e Belle Arti (Napoli, 1920), p. 26 dell'estratto.

che, essendo incorporea, penetrava l'universo intero, fino agli ultimi confini. Chronos-Herakles, maschio e femmina, generava l'Etere, il Caos, l'Erebo, e in essi un uovo immenso, che, rompendosi nel mezzo, formava il cielo con la sua metà superiore, la terra con la inferiore. Si faceva pur menzione di un dio, che aveva ali d'oro su le spalle, teste taurine alle anche e, sul capo, un enorme drago, accozzamento di animali dalle piú varie forme: il dio chiamato Protogono, Zeus e, come ordinatore del tutto, anche Pan. Qui ci troviamo dinanzi ad un simbolismo involuto ed a concetti molto astratti (1). L'Olivieri, nella sua penetrante analisi, rileva che la teogonia hieronymiana parte dall'elemento unico ed animato dell'acqua, alla stessa maniera di Ferecide e Talete; che Chronos rappresenta, nel senso proprio il primo vivente, nel simbolico il fuoco, il quale, per auto-fecondazione, depose nel Caos, nell'Etere e nell'Erebo i suoi spermi bisessuali; che Ananke-Adrasteia per un lato è persona, per l'altro è piuttosto il simbolo di una forza; che il Caos, distinto dall'Etere e dall'Erebo, dev'esser pieno d'aria, generata dal fuoco. Egli poi vede nella teogonia suddetta la contaminazione di tre dottrine: una monistica, una zoogonica e una terza fondata sui quattro elementi (2).

9. Assai piú antica fu ritenuta dal Lobeck la quarta versione, che Damascio presenta come la teogonia orfica in voga, o *rapsodica*, e di cui ci sono pervenuti molti frammenti (3). Essa pone al cominciamento Chronos, il quale, dotato com'è di forza creativa, genera

---

(1) Sembrava allo Zeller che la penetrazione di Adrasteia rammentasse la dottrina platonica dell'anima del mondo e che la concezione di Pan accennasse ad un panteismo, sviluppatosi tardivamente con gli Stoici. Vedi op. cit., I, p. 93.

(2) Vedi memoria cit., p. 4 sgg.

(3) Vedi LOBECK, *Aglaophamus*, I, 405.

l'Etere e il Caos, e da entrambi forma un uovo d'argento. Quest'uovo contiene l'essenza del mondo, che se ne sviluppa come la vita di un uccello. Ne sorge, illuminando ogni cosa, il dio primonato, Fanes, che è chiamato anche Metis, Eros ed Erikepeos (1). I poeti orfici si rappresentavano Fanes-Eros come un essere panteistico, nel quale, come in un complesso organico, si unissero, quasi membra di un gran corpo, le varie parti del mondo. Il cielo ne formava il capo; la terra, il piede; la luna e il sole corrispondevano agli occhi; il levare e tramontare degli astri, alle corna. Uno di tali poeti apostrofa così il nume: « le tue lacrime sono l'infelice prole degli uomini, ma col tuo sorriso creasti la santa progenie degl'iddii ». Fanes, ermafrodito, genera da se stesso la Notte; dall'unione con essa, Urano e Gea, progenitori dei numi intermedi, dei quali, sulle tracce della teogonia esiodea, si ritessono la genealogia e la storia. Quando poi al trono ascende Zeus, ingoia Fanes e, per questa via, riunendo tutte le cose in sé, produce l'ultima generazione degl'iddii, tra i quali spicca Zagreus, del cui mito abbiamo già parlato. Mentre Esiodo, con la storia di Zeus che trangugia Metis, dea della sapienza, voleva probabilmente significare che Zeus conosce il nostro bene e il nostro male; gli Orfici invece, spingendosi oltre, identificavano Zeus coll'anima cosmica e lo raffiguravano perciò come il primo e l'ultimo, principio mezzo fine, uomo e donna, insomma ogni cosa. Inoltre il poeta ascreo sa bensì di Semele (antica divinità tracia della terra), sa del figlio Dioniso e delle sue nozze con Ariadne; ma non ha il minimo sentore della grande importanza del culto dio-

(1) Nome formato probabilmente, secondo il Diels, sull'analogia di Ἠριγένεια, « quia ab Iove mane devoratus sit ». Altri lo derivano dall'ebraico. Cfr. ZELLER, op. cit., I⁵, p. 96.

nisiaco. Invece gli Orfici, infondendo novello spirito alla teogonia esiodea, fanno di Dioniso un Eros, un demiurgo, il centro del loro cosmogonico sistema. « L'antico numero sacro, il numero finale dell'umanità primitiva, fu eternato dagli Orfici mediante il triplice Dioniso, che per la prima volta si manifesta nel raggiante Phanes, nel grande creatore del mondo erompente dall'uovo cosmico e al quale, insieme con qualche altro nome, vien attribuito anche il nome di Eros; poi in Dioniso-Zagreus, nel grande cacciatore, « che i Titani, durante il pacifico gioco, mentre egli si guarda allo specchio, ammazzano; e infine nel Dioniso Lyseus, nel liberatore » (1). Essi poi distinsero varie età cosmiche, in cui non mancarono mai uomini, benché prendessero forme sempre nuove. E si preoccuparono specialmente del genere umano, di cui avevano tanto a cuore la purificazione. Un'altra notevole osservazione è la seguente: « Mentre i Greci del tempo d'Omero e d'Esiodo riguardavano il mondo come un essere organico che cresceva costantemente a perfezione maggiore; i poeti orfici se lo ideavano come formato per opera della divinità dalla materia preesistente secondo un piano determinato, e, descrivendo la creazione, si servivano ordinariamente dell'immagine di un cratere, dove si mescevano in certe proporzioni i diversi elementi, ovvero di quella di un lungo velo o mantello (πέπλος), dove le differenti fila si uniscono in un solo tessuto; e quindi si hanno i poemi orfici intitolati *Peplo* o *Cratere* » (2). Quanto all'alta antichità della teogonia rapsodica, non può essere oggi piú accettata nel senso voluto dal Lobeck e dal Gomperz. Né in Platone, né in Aristotele, né in Eudemo vi è alcuna traccia della figura di Fanes.

---

(1) O. Kern, *Die Relig. d. Griechen*, I, S. 268.
(2) Vedi C. O. Müller, op. cit., vol. I, p. 41 e sgg.

Ma si può ammettere che esistesse un nucleo di questa teogonia, composto in età molto antica e poi rimaneggiato da poeti orfici posteriori. Il Gruppe, che si richiama specialmente all'ornitogonia di Aristofane (negli *Uccelli*), cosí ricostruisce questo antico poema, che sarebbe nato a Crotone verso la fine del secolo VII. Cronos vuol uccidere Hera, perché sa che, se questa genera un figlio da Zeus, egli stesso perderà il trono. Ma Rhea porta in salvo la figlia ai confini del mondo, ove abitano Oceano e Teti. Poi Zeus di soppiatto si unisce alla sorella, favorito nelle sue nozze dalle Moire e da Eros. Per tale evento solenne, Gaia fa sorger dall'Oceano l'orto delle Esperidi. L'emanazione dell'universo poi sarebbe accaduta due volte: la prima da Fanes protogono, la seconda invece da Zeus. Ecco il fondamento della teogonia rapsodica, secondo il Gruppe, il quale conclude che il mito di Fanes rappresenti: 1) una dottrina filosofica vicina a Pitagora, ad Empedocle e particolarmente ad Eraclito, non soggetta all'influsso dei filosofi piú recenti ed appoggiata ad un vetusto mito orfico; 2) composta probabilmente in Atene tra il 550 ed il 300 a. C.; 3) arrivata in un tardivo riconoscimento in séguito al moto spirituale che incomincia coi Neopitagorici, dopo essere per lungo tempo rimasta inosservata (1). Si può contestare questo o quell'altro particolare di fatto in questa congettura del Gruppe; ma, nel fondo, essa è accettabile.

10. Le teogonie e cosmogonie, di cui ci siamo occupati, sono tutte, qual piú, qual meno, ragguardevoli come fantastici tentativi d'interpretazione dell'universo. A notevoli discussioni hanno dato luogo specialmente le quattro teogonie orfiche. Per esempio, Chronos non

(1) Cfr. Gruppe, art. «Orpheus» e «Phanes» nel *Lexicon* del Roscher; Nestle, aggiunta allo Zeller: ed. cit., p. 136 sgg.

ha il medesimo significato nella teogonia hieronymiana e nella rapsodica: nell'una rappresenta il fuoco ed è generato; nell'altra, invece, il tempo infinito e non preceduto da altro principio. Inoltre il tempo è identificato e connesso al cielo. Le teste di leone e di toro, in Chronos-Herakles, pare che simboleggino certi segni dello zodiaco [1], o rientrino, secondo altri interpreti, nella raffigurazione simbolica dell'essenza ignea, di cui è imagine il drago. L'uovo cosmogonico poi è, da una parte, generato; dall'altra, generatore. Nell'antichissima teogonia orfica, è generato dal Caos, o dalla Notte; nella hieronymiana, da Chronos-fuoco; nella rapsodica, da Chronos-tempo. Nella prima e nella terza, esso genera Eros-Fanes; in tutte e tre poi è generato dal cosmo [2]. L'Olivieri aggiunge che « gli orfici immaginando il movimento velocissimo dell'uovo nello spazio, piú esattamente degli altri giustificano il librarsi di questo nello spazio stesso » [2], e che inoltre questa concezione ha un substrato scientifico di grande importanza: la teoria cinetica del calore. Nelle teogonie orfiche e in quella di Ferecide si riscontrano punti di contatto con le mitologie orientali. « Cosí in una cosmogonia egiziana si ammette da principio un'acqua originaria, circondata da dense tenebre, che in sé contiene i germi preformati maschili e femminili del mondo futuro; cosí nella cosmogonia del *Rigveda* (X, 129) da principio si ammette una indistinta massa d'acqua coperta dalla tenebra oscura » [3]. Non basta. Il Caos è stato ravvicinato alla *Tiamât* della cosmogonia babilonese, la quale, insieme con l'oceano *Apsû*, genera tutti gli dèi. La lotta

---

(1) Cfr. ADOLFO LEVI, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia greca sino a Platone*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica* del 1919.

(2) OLIVIERI, memoria cit., p. 25.

(3) OLIVIERI, p. 14.

col serpente, sia esso Tifeo od Ofioneo, trova riscontro, per l'Egitto, sul combattimento di Oros col serpente Abut, e, per l'India, nel conflitto di Agni o di Indra col serpente Ahi (nemico della luce) (1). « Nel libro delle Leggi di Manu lo Spirito Supremo crea dapprima le acque ed in esse depone un germe d'oro (cfr. *R. V.* X, 121); questo germe diviene un uovo brillante come l'oro, fulgido come l'astro dai mille raggi, nel quale lo stesso Spirito Supremo nasce sotto la forma di Brahma, l'avo di tutti gli esseri. Lo stesso presso a poco troviamo nell'Agni Purana, nel Visnu Purana, nel Chatapatha Brahmana, ecc. Cosí nella citata cosmogonia egizia Ra nasce nell'uovo, ed è l'immediata causa della vita nell'ambito di quella terrestre. Parimenti nei libri indiani su nominati Brahma..., dopo aver dimorato nell'uovo un anno, spezza l'uovo in due parti, il cielo e la terra » (2). Ora Fanes, covando la materia dell'uovo, ha lo stesso cómpito di Brahma e di Ra, cioè di esplicare le potenze generative del cosmo. Si può anche ricordare la teogonia fenicia di Mochos, che poneva due essenze originarie: l'*etere* e l'*aere*, oltre un principio motore, il vento, da cui nasceva Ulomos, o la brama produttiva, e da questa si generava Chusoros (l'apritore), che, precedendo l'uovo cosmico, lo rompeva in due emisferi: cielo e terra (3). Comunque, l'esistenza di queste creazioni cosmogoniche, quando esse furono spogliate della forma mitica ed elaborate dal pensiero, diede un prezioso fondamento alla scienza e alla filosofia. Si è notato che dalla leggenda esiodea all'opera di Aristotele possiamo scorgere nella fisica greca la continuità di un medesimo svolgimento. Sia nell'una, sia nell'altra, l'idea

(1) Vedi i citati articoli del Gruppe.

(2) OLIVIERI, mem. cit., p. 19 e sgg.

(3) Cfr. DAMASCIO, *Quaestiones de primis principiis*, 125; LUKAS, *Das Ei als kosmogon. Vorstellung*, cit. dall'Olivieri, a p. 12 sgg.

madre è quella del divenire, del cangiamento senza fine, che trascina inesorabilmente l'universo e le generazioni [1]. Mentre però nella prima un tal concetto è ancora vago e strettamente unito alla forma fantastica, nella seconda invece raggiunge un alto grado di astrazione.

---

(1) Vedi RIVAUD, p. 460.

IV

Le prime forme dell'idea di corpo.

L'ordine del cangiamento.

1. Alla formazione della fisica greca, oltre le leggende cosmogoniche, recarono un contributo importante le credenze relative alla natura degli esseri visibili, al meccanismo della loro vita e morte: credenze che bisogna attingere a fonti diverse dalle cosmogonie. Esse hanno antichità ineguale; ma certo è che, seppure si potrebbero far risalire ad influssi stranieri (orientali, italici, ecc.), nel modo come vennero elaborate portano tutta l'impronta dello spirito greco.

Ciò risulta evidente da un'analisi del linguaggio, per quella parte che riflette gli elementi della fisica classica: l'acqua, la terra, l'aria, il fuoco. Gli attributi, che vengono loro assegnati, dimostrano già una scelta sapiente, che eserciterà in séguito la sua efficacia. Per esempio, l'acqua è limpida, buona, ma sopratutto *fredda* (*Theog.*, v. 785: πολυώνυμον ὕδωρ ψυχρόν); l'aria è elevata, leggera, luminosa, fredda (*Iliad.* V, 770, 776; XIV, 287; *Odyss.* IX, 144, VII, 443; *Pind.*, *Ol.* XIII, 85: αἰθέρας ψυχρᾶς). Il fuoco è brillante, caldo, indomabile (*Il.* V, 4: ἀκάματον πῦρ; *Theogon.* 887: πυρὸς

αἰθομένοιο). La terra nera è larga, feconda, porta gli uomini e li nutrisce (*Il.* IV, 182; VIII, 150; XI, 741; XVII, 446; *Odyss.* XV, 79; *Theog.* 187, 378, 479).

È interessante notare che questi ed altrettali epiteti, oggi divenuti usuali e passati nel linguaggio comune, siano attinti, in prevalenza, al senso della vista; mentre soltanto le ricerche dei matematici e de' logici richiameranno l'attenzione sulla resistenza e durezza de' corpi. E se reale è ciò che è visibile, ne consegue che difficilmente si presti fede alla realtà delle cose invisibili. Dippiú, siccome ogni forma visibile può facilmente mutare apparenza, e ogni colore, per esempio, digradare e sfumare nei colori adiacenti, perciò l'essere non è ancora staccato dal divenire, ma fa tutt'uno con esso; né s'immagina punto un retroscena permanente del variare (1).

2. Se non che, pur non riscontrando noi nelle concezioni elleniche primitive un concetto della materia solida, troviamo un complesso di credenze (già anteriore forse all'età omerica) su tanti corpi ben determinati, ognuno dei quali ci presenta dei caratteri speciali. Questi corpi sono: l'anima, il corpo vivente, il sangue, il miele, il nettare, il corpo del sacrificio e il corpo magico.

Ciò che indusse primitivamente i Greci a riflettere sulla natura dei corpi fu, con molta probabilità, lo spettacolo della morte. Poté allora farsi strada l'opinione che la morte non fosse che un sonno piú lungo, in cui qualche parte di noi continua a vegliare, come accade nei sogni. In conseguenza di tale riflessione, si sdoppiò il corpo vivente e si poté credere, con l'aiuto de' riti magici, che alla morte sopravvivesse un corpo di natura piú sottile, come un fumo od un'ombra (*Iliad.*

(1) Vedi RIVAUD, op. cit., p. 54.

XXIII, 100; *Odyss.* XI, 207), a cui fosse dato di conservare i suoi bisogni e le sue funzioni.

L'anima è strettamente associata al sangue, che vien subito isolato dall' immaginazione e riguardato come la sede della vita: in modo che l'effusione di quello reca la perdita di questa. Il sangue è fecondo (cfr. OVID., *Metam.* I, 156), ma impuro. Il sangue degli esseri malefici fa nascere in gran copia i serpenti, i dragoni, i mostri di ogni sorta. Dal sangue di Urano si generano le Erinni e i Giganti. Natura affine ha il seme, che è simbolo della fecondità. Numerosi esseri produce lo spargersi di un seme divino. Oltre la storia della mutilazione di Urano, si può citare in proposito quella di Erittonio, nato dal seme di Efesto (*Theog.* 165).

Altre sostanze hanno proprietà notevoli. E, prima di tutto, il miele, che, oltre all'essere saporito e profumato, ha la virtú di guarire l'epilessia e di prolungare la durata della vita (GALEN., VI, 142, Kühn). Inoltre esso non è prodotto dalle api, ma colto da esse in su gli alberi e i fiori, dove la rugiada l'ha deposto; per conseguenza è un dono che il cielo fa cadere (ARIST., *Hist. anim.*, V, 22, 554^a 11): né meglio si onorano gli Dei che offrendo loro una libazione di miele. Analogo al miele è il nettare, l'alimento a cui i numi debbono la loro immortalità. Nell' *Odissea* (V, 135 e sgg.), Calipso offre ad Ulisse di renderlo immortale, dandogli l'ambrosia.

> Se spergiura talun degl' immortali,
> Che in cima stanno del nevoso Olimpo,
> Abbandonando il giuramento, ei giace
> Privo di spirto per un anno intero,
> Né d'ambrosia o di nettare s'accosta
> A cibo, e giace senza spirto e voce
> Su strati letti, in rio letargo immerso.
>
> (*Theog.*, 793 e sgg., trad. Danesi.)

Ma, dopo nove anni, solo una nuova consumazione d'ambrosia potrà destarlo. Anche lo Stige conferisce l'immortalità a coloro che possono berne (*Iliad.* II, 755, XVI, 37; *Theog.* 397: Στὺξ ἄφθιτος).

3. Analoghe, ma più complesse credenze incontriamo a proposito del sacrificio e delle operazioni magiche. Noi veramente non abbiamo dati sufficienti intorno alle forme primitive assunte in Grecia dall'offerta, la quale probabilmente era una sopravvivenza del totemismo. Comunque, il sacrificio implicava una serie di rapporti ben determinati tra colui che offriva l'olocausto, colui che lo eseguiva ed il dio, per mezzo di una certa sostanza, che era il *corpo del sacrificio*, consistente o in una vittima, ovvero in una oblazione di acqua, o di vino, o di miele, o d'idromele. Ora, per effetto delle operazioni rituali, accadeva che la vittima o l'offerta subisse una modificazione, cambiasse di natura, divenisse più perfetta, sviluppando virtù malefiche in coloro che non s'erano purificati secondo il rito. La modificazione era dovuta alle parole di consacrazione. « Nel sacrificio cruento, i resti della vittima, la sua carne o le sue ceneri, racchiudono, almeno durante un tempo determinato, delle proprietà che si trasmettono a tutti quelli che li toccano o li consumano. Il sacrificio è creatore, come l'atto generativo, di una realtà nuova (cfr. *Iliad.*, I, 301 e VIII, 549; Herod., IV, 62, III, 91). Dippiù, in certi casi, il sacrificio identifica al dio la vittima sacrificata e, per il tramite della vittima, accade che il dio scenda ad animare il sacrificatore. Una parentela, una stretta alleanza unisce il dio, il sacrificatore e la vittima. Una folla di particolari del rito attestano una tal parentela »[1]. Per esempio, il colore della vittima è intonato alla natura del dio; è nero nei

(1) Rivaud, op. cit., p. 63.

sacrificî funerari, bianco e rosso per le deità celesti. In molti casi, il sacrificatore si riveste della pelle della vittima (forse v'è qui un vestigio di totemismo, il quale implica un'affinità tra l'animale *totem* e coloro che gli rendono un culto. Cosí il sacrificio implica una concezione incosciente della natura del corpo ed una metamorfosi di certe sue determinazioni.

4. Qui appare anche manifesta l'importanza delle operazioni magiche; giacché la lustrazione, l'unzione, il contatto transitorio o prolungato del corpo magico, o del corpo del sacrificio, e sopratutto il pasto, che incorporava al sangue del sacrificante quel della vittima, avevano per effetto di trasferire certe qualità o virtú in coloro che tali operazioni compivano. Ora, per quanto non si voglia esagerare la parte che i riti magici potettero avere in Grecia, sí da ragguagliarla a quella tanto cospicua che ebbero nell'India, sarebbe un torto il disconoscere il contributo che tali credenze apportarono alla formazione dell'idea del cangiamento e del corpo. Se in tutte le leggende mitologiche, da noi esaminate, s'incontra la credenza nella possibilità delle metamorfosi, non è lecito trascurare quest'elemento e rifiutarsi di vedere i suoi rapporti con quel concetto della trasformazione, che ha un posto cosí notevole nella fisica greca. E bisogna avvertire, a questo proposito, che la leggenda della metamorfosi è, in origine, una leggenda del mare, del mare che è suscettibile di cosí numerose variazioni: si ricordino, oltre Proteo, Afrodite, le Sirene, Calipso, Elena (*Il.* XIV, 214: *Odyss.* VI, 455: XII, 40). La stessa facoltà di trasformarsi appartiene alle potenze infernali (per esempio, alle Lamie) e ai demoni dell'aria. Piú tardi si estende a tutti gli dei ed ai mortali che godono la loro protezione. Ma la nascita e la morte, nella leggenda delle metamorfosi, vengono concepite soltanto come episodî

principali. Il dio, che rinasce, esisteva già prima della sua nascita e, morto, rinascerà ancora. Il sacrificio, che gli si offre dopo la sua morte, ha il solo ufficio di accelerare la sua rinascita ed assicurare la continuità del ciclo delle sue trasformazioni [1]. Spingendosi poi ad una generalizzazione ancor più vasta, la cosmogonia c'insegna, non solo che l'universo è nato e che deve morire; ma altresí che esso è destinato a rivivere. La forma piú conosciuta di questa leggenda è la storia del diluvio, o di Decaulione (v. PAUSANIA, I, 40, 1 ecc. e USENER, *Die Sintfluthsagen*, 1899).

5. Lo studio delle teogonie ci ha mostrato che la successione delle forme non si compie in maniera casuale, ma è soggetta a certe condizioni immutabili; noi abbiamo veduto, per esempio, che le forme piú recenti sono anche le piú perfette e le piú stabili. Qui conviene rilevare due tendenze diverse; dapprima si personifica l'ordine del divenire sotto nomi differenti; quindi si tenta di definire quest'ordine e determinare i periodi ch'esso abbraccia.

La prima tendenza si manifesta in due culti assai antichi; nel culto del destino e in quello di Kronos. In Omero, l'ἀνάγκη, accompagnata dall'epiteto κρατερή, non è una divinità personale, ma è piú temibile (*Il.* X, 418: XXIV, 667, ecc.), in quanto domina e dirige il corso di tutti gli avvenimenti, celesti e terrestri. Nella *Teogonia* è anche una legge del destino quella che regola il succedersi delle dinastie divine. Sembra che la leggenda dell'ἀνάγκη si colleghi a quella di Afrodite οὐρανία: e perciò è la piú vecchia delle Moire e dirige l'ordine delle generazioni. Analoghe rappresentazioni

---

(1) Cfr. FRAZER, *Golden Bough*, 1900; II, 37. Vedi ancora HUBER et MAUSS, *Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice*, in *Année sociologique*, 1898, p. 41 e sgg.

debbono ritenersi la divinità di Parmenide, l'Estia pitagorica delle società orfiche e la Persefone delle tavole di Corigliano. E cosí pure parecchie altre dee: Dike, le Erinni, le Moire, le Kêres, Adrasteia, che sarebbe le Cibele Frigia, introdottasi ben presto in Grecia e confusasi con Nemesi: divinità tutte queste, che presiedono al rigore dell'ordine universale, o al destino piú limitato di ogni singolo dio o uomo. « Figure antichissime, come quelle delle Erinni e delle Moire; figure piú recenti, come Adrasteia, il cui nome attesta l'astrazione che le produsse, esse appaiono presso i filosofi ogni volta che si tratta di giustificare o di spiegare la fissità del destino. E tutte implicano la stessa credenza alla continuità del divenire, alla successione delle forme, all'invisibile forza delle leggi che la governano » (1).

Un significato identico pare da attribuirsi al culto di Kronos, che è il dio delle leggende cosmiche per eccellenza. Esso appare già nell'Iliade e, in modo piú caratteristico, nella Teogonia esiodea: quindi fu reso popolare dai poeti comici e dal VI secolo in poi trovò un culto speciale nell'Orfismo. Secondo alcuni (Welcker), egli è un dio del tempo; secondo altri (Preller), è una divinità particolare, distinta dal tempo e dal destino. « Dio esotico o dio greco, Kronos è ben presto il signore dell'ordine delle cose. Egli ne regola la sistemazione successiva e la disposizione nel tempo, le distribuisce in serie regolari, fissando l'ora della nascita e della morte per ciascuna di esse. A poco a poco, lo si confonde col tempo, Chronos, il cui nome ha un suono quasi uguale al suo. Questa confusione, iniziata da Pindaro, si compie con Ferecide » (2).

(1) Rivaud, op. cit., p. 75.
(2) Vedi Rivaud, op. cit.

Ma, nonostante l'affinità delle due leggende, non tarda a spuntare qualche tratto, che ne rivela l'opposizione. Il Destino e le divinità subalterne e ministre, le Moire, le Kêres, portano una fascia. Esse rappresentano una divinità bruta ed oscura. Kronos invece, al pari di Mêtis, assume il significato di necessità razionale e di sapienza divina. « Egli è sottile e buon calcolatore. La necessità, che esercita nella serie dei tempi, è una necessità penetrata dal pensiero. Nel giorno in cui si compie la confusione del Titano della Teogonia e del tempo misurabile nel numero, l'ordine delle apparenze cade sotto le prese della ragione, e la sapienza divina, che vi si manifesta, permette alla sapienza umana di comprenderlo e di prevederlo » (1).

6. Venuto in possesso di uno strumento come il numero, l'uomo cercherà di sottoporre a misura l'ordine delle cose. « I cangiamenti compiuti da Kronos saranno dei cangiamenti periodici, ritmati dal ritorno di numeri definiti e invariabili » (2). In tal modo, la periodicità del cangiamento, misurata dall'uniformità dei numeri, diventa come un segno visibile del destino e dell'ordine universale. « Un anno, una respirazione, un giorno, una stagione, un'età della vita umana sono altrettante durate definite, espresse da numeri fatidici. Le concezioni relative all'ordine delle cose venivano qui ad incontrarsi con le tradizioni millenarie, che attribuiscono virtú determinate a questo o a quel numero particolare. Procedimenti antichi per misurare il tempo, ricordo di sistemi scomparsi di numerazione, altre cause ancora indubbiamente avevano contribuito a fissare di buon'ora il simbolismo numerico, di cui ritroviamo applicazioni tanto svariate in tutta la storia della fisica

(1) Rivaud, op. cit.
(2) Rivaud, loc. cit.

greca. Ora saranno gli Dei, gli esseri, gli elementi ripartiti in classe, secondo i numeri 3, 6, 7 e 20. Ora saranno le stesse divisioni del tempo determinate secondo gli stessi numeri primitivi (1). Ma, ad ogni modo, le apparenze venivano cosí ad ordinarsi in quadri precisi, il cangiamento si assoggettava a regole, e il divenire obbediva a leggi » (2).

7. Se ci domandiamo ora in qual momento si cercò di applicare leggi uguali o consimili alle scomparse o alle nascite successive dell'universo, vediamo che già nel secolo VI, presso la maggior parte dei filosofi, si incontrano le leggende relative al *grande anno*, il quale designa ora l'intervallo scorso tra due incarnazioni successive di una psiche, ora il periodo durante cui l'assassino deve fuggire il paese macchiato dal suo delitto, ora infine la durata di uno degli stati cosmici. Si può affermare che la leggenda sia anteriore al VI secolo: ma è uscita essa dai circoli dell'Orfismo primitivo, oppure bisogna risalire ancor piú indietro, fino ad uno strato di credenze comuni alla maggioranza dei popoli indo-europei? Il Rivaud rimane incerto (3). Ma ricerche posteriori ci offrono una risposta plausibile alla questione. Il *grande anno* del mondo si compiva quando il sole, la luna e i cinque pianeti ritornavano ad occupare lo stesso punto occupato prima, e vi si verificavano dei cataclismi universali. Con la ripetizione ciclica delle cose, aveva luogo una ripetizione ciclica delle stesse vite (metempsicosi). Ora credenze siffatte manifestano la tendenza a vedere nella storia dell'universo l'opera di una legge necessaria e fatale, determinata

---

(1) ARIST., *De gener. et corrupt.*, II, 10, 336 b 13: πᾶς βίος καί χρόνος μετρεῖται περιόδῳ. Si tratta delle diverse età della vita, ciascuna delle quali deve comprendere un numero definito di anni.

(2) Cfr. RIVAUD, op. cit., p. 76 e sgg.

(3) Vedi RIVAUD, op. cit., p. 77.

dall'influsso dei corpi celesti: legge che è in aperta contradizione con la credenza nella liberazione, che sta a base del misticismo orfico. La concezione fatalistica, essendo la piú antica ed in contrasto colla mentalità ellenica, fa supporre una origine straniera. Un fenomeno parallelo offrono le dottrine indiane sviluppate nell'*Atharvaveda* e nelle *Upanishad*. Questa fonte comune, di provenienza estranea, deve probabilmente cercarsi nello *Zervanismo*, cioè nel culto di *Zervan akarana* (il tempo infinito), prodotto di credenze persiane e babilonesi, al quale accennano Eudemo di Rodi e i monumenti mitriaci dell'età imperiale, dove il tempo appare come il sovrano signore del mondo. Il postulato fondamentale dell'astrologia caldea era la credenza nell'azione fatale degli astri. Altri postulati erano: il *grande anno*, che aveva la durata di 432000 anni comuni; la discesa delle anime dai cieli nei corpi e l'eternità dei numi, identificati coi corpi celesti [1]. Il tramite della diffusione di queste idee orientali in Grecia dovette essere, fin dal secolo VII, l'Asia Minore, e sopratutto la Lidia.

Cosí, richiamando l'attenzione sul ritorno periodico de' fenomeni e sull'ordine rigoroso del divenire, la leggenda preparava alla scienza il cómpito di determinare le condizioni in cui il cangiamento universale si produce e le leggi da cui esso è regolato.

8. Noi dunque abbiamo visto finora che e la teogonia e la magia impongono ugualmente ai Greci questo concetto: che tutte le cose nascono, si trasformano e muoiono, che non v'ha nulla di eterno, che nessun essere si sottrae alla legge del divenire. Abbiamo visto ancora che un tal divenire non ha materia, ma si riduce a una successione continua di forme distinte. Ma

---

(1) Cfr. A. Levi, *Il concetto del tempo* ecc. e R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* (München, 1910).

la libertà nella scelta del principio cosmogonico viene ad essere limitata dal sentimento che le forme primitive sono anche le piú vaste le piú semplici le piú indeterminate; che si passa gradualmente agli esseri complessi e di struttura precisa. Si aggiungono i due concetti del destino e della periodicità del cangiamento, coi quali il Greco suppliva alla mancanza di uno sostrato permanente. In questi due concetti, invero, spunta già la prima nozione della legge.

« In breve, nessuna di queste concezioni leggendarie esclude la nascita di una scienza razionale del divenire. Al contrario, esse l'annunziano e la preparano. Quivi è senza dubbio uno dei fatti piú notevoli di tutta questa storia. Assai per tempo si fa la separazione tra gli elementi intelligibili e gli elementi assurdi del mito. Il mito cosmogonico passa tutto intiero... nella scienza » (1). Cosí dice il Rivaud; ma noi facciamo le nostre riserve per ciò ch'egli asserisce sulla cernita degli elementi mitici, richiamandoci alle nostre osservazioni precedenti. Poi egli continua: « Ma vi passa sotto la sua forma razionale. Mentre l'Oriente indiano o eranico s'arresta alla fisica del mito, il greco trova nella leggenda gli elementi di una fisica scientifica ». Nel VI e in tutto il V secolo, infatti, si hanno tentativi molteplici da parte de' sapienti per realizzare l'equilibrio tra i bisogni logici del pensiero e le esigenze dell'immaginazione nutrita dei miti. La scienza sacrificherà ora la logica o l'esperienza, ora il mito, fino al giorno in cui, per un miracolo di logica sottigliezza, Aristotele realizzerà il *tour de force* efimero, di unire in un medesimo sistema l'esperienza e la poesia, la logica nuova e il sogno tradizionale.

---

(1) RIVAUD, op. cit., p. 80.

V

La riflessione etica nei poeti piú antichi.

Le origini della speculazione greca e gl'influssi orientali.

1. Allo scopo della nostra indagine riesce di non poco interesse additare nella poesia epica e lirica piú antica quegli spunti di riflessione morale, che, sebbene, ispirati come sono da particolari eventi, non abbiano avuto un'efficacia immediata sul nascere della filosofia greca, pur tuttavia contribuirono ad intensificare la visione dell'universale cangiamento, con l'esercizio formale del pensiero e del linguaggio. Incominciando da Omero, noi vediamo che la tendenza a moraleggiare è piú spiccata nell'*Odissea* che nell'*Iliade*, tanto che in quella v'è una cinquantina di sentenze, in questa appena quattordici. Già nell'*Iliade* ricorrono sentenze piene di tristezza, dalle quali appare che il destino degli uomini e le contradizioni dell'esistenza hanno svegliato la coscienza del poeta; e ora si paragona la specie umana, per la sua caducità, a quella delle foglie (1), ora si la-

---

(1) *Iliad.*, VI, 146 e sgg : οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν κτλ.

menta che uguale sia il compenso del vile e del prode, una volta che entrambi debbono similmente morire [1]; ora si dice ch'è dato acquistare tripodi e bionde teste di cavalli, ma non riacquistare lo spirito, quando abbia varcato la chiostra de' denti [2]. Ma questo senso di mestizia, ch'è proprio di quasi tutte l'epopee primitive, è assai piú diffuso nell'*Odissea*: Zeus deplora che gli uomini accagionino dei loro mali gli Dei:

> Poh! disse Giove, incolperà l'uom dunque
> Sempre gli Dei? Quando a sé stesso i mali
> Fabbrica, de' suoi mali a noi dà carco
> E la stoltezza sua chiama destino.
>
> (Lib. I, v. 32 sgg., trad. Pindemonte.)

Altrove è detto che la morte è comune destino, né gli dèi possono stornarla da un amato capo, quando sopravvenga la Parca [3]; che anche il pianto sazia presto (αἰψηρὸς δὲ κόρος κρυεροῖο γόοιο: IV, 103); che i numi non danno le piú care doti ad un solo [4]; che gli uomini non hanno guai per altro che per il misero ventre [5]; e infine la riflessione famosa:

> Sai tu di quanto
> Spira e passeggia su la terra o serpe
> Ciò che al mondo havvi di piú infermo? È l'uomo.
> Finché stato felice i Dei gli dànno,
> E il suo ginocchio di vigor fiorisce,
> Non crede che venir debbagli sopra
> L'infortunio giammai. Sopra gli viene?

---

(1) *Iliad.*, IX, 318, 320.

(2) *Iliad.*, IX, 407 e sgg.

(3) *Odyss.*, III, 236 e sgg.

(4) *Odyss.*, VIII, 167 e sgg.

(5) *Odyss.*, VII, 216-218; XV, 344: ἀλλ' ἕνεκ' οὐλομένης γαστρὸς κακὰ κήδε' ἔχουσιν ἀνέρες κτλ.

Con repugnante alma indignata il soffre;
Ché quali i giorni son, che foschi o chiari,
De' mortali il gran padre e de' Celesti
D'alto gli manda, tal dell'uomo è il core.

(*Odissea*, XVII, 130 e sgg., trad. Pindemonte.)

Ma, a prescindere da ciò, Omero già si rivela esperto nel ritrarre col suo linguaggio imaginoso le qualità piú opposte: dandogli ora delle mollezze e dolcezze volute per dipingere la morte d'un giovine guerriero, la tristezza d'un destino per cui vane sono riuscite le promesse della vita; ora delle durezze e delle aspre sonorità per tradurre il suono de' combattenti e lo strepito delle armi e de' carri [1].

2. Leggendo le *Opere e i giorni*, avvertiamo subito di trovarci davanti a una coscienza piú riflessa e piú turbata. Esiodo è, si può dire, il primo in Grecia « a sentir profondamente che la vita è amara e preoccuparsene; a proporsi il problema del dolore e a crederlo una punizione dell'umana perversità e corruzione;... il primo anche a rivolgere uno sguardo alla storia della umanità, a farla consistere, ciò che veramente è mirabile, nella storia della sua vita morale » [2], come si ricava dalla narrazione del mito di Pandora e da quello delle cinque età, attraverso cui l'umanità è andata sempre peggiorando. Il poeta non si nasconde che la società umana è tale, per sua costituzione, da far trionfare il piú forte: ciò egli dimostra, per esempio, nella favola dell'usignolo e del falco; ma raccomanda caldamente di praticare la giustizia:

---

(1) Vedi CROISET, *Manuel d'histoire de la littérature grecque* (Paris, 1900), p. 48. Per le due fasi di sviluppo dell'uomo omerico, l'una della passione violenta, l'altra della prudenza, vedi MAX WUNDT, *Geschichte der griech. Ethik*, I (1908).

(2) TROJANO, *Idee morali ed economiche di Esiodo* (Napoli, 1892), p. 16 e sg.

di Crono il figlio
Questa agli umani legge impose: ai pesci,
Ai rapaci pennuti, alle feroci
Belve l'un l'altro divorarsi è dato,
Chè in lor giustizia non alberga: all'uomo
Giove concesse la giustizia, e questa
Ha sovrana possanza.

(Trad. di G. Canna.)

Egli inoltre si piace di unire i contrari, per meglio farli risaltare l'uno di fronte all'altro. Cosí fa, per es., fin dal principio, quando avverte che vi son due specie di contesa: l'una biasimevole e nociva, che suscita la guerra e i litigi; l'altra lodevole e utile, perché spinge alle gare feconde, all'operosità, all'emulazione. Cosí pure egli fa nel luogo, in cui s'indica la divisione delle due vie, del Bene e del Male:

Prudente io t'ammaestro, o stolto Perse:
Se l'ignavia d'eleggere tu brami,
T'è dato agevolmente, in larga copia;
Breve è la via, propinqua è la dimora.
Ma innanzi alla virtude il sudor posero
Gl'immortali: il sentier lungo erto levasi
Ed aspro in prima, che se all'arduo culmine
L'uomo s'appressi, la virtude allora,
Pur faticosa, si fa dolce e piana.

(Vers. di G. Canna.)

3. Se passiamo ora ai poeti giambici e gnomici del VII e del VI secolo, troveremo ch'essi prorompono in amare considerazioni sull'incertezza dei casi umani, sulla fugacità della giovinezza, sulle molestie della vecchiaia, e, in generale, su tutti quei lati disarmonici o ingrati della realtà, che tolgono a questa ogni carattere di saldezza e producono sugli animi l'effetto di un desolato scetticismo. Archiloco, in uno de' suoi frammenti, non sa dare miglior consiglio che affidarsi al volere dei numi, ai quali tutto è possibile:

Tutto affida agli Dei: dai mali spesso
Levano l'uom nell'alta terra oppresso.
Spesso ei fanno piegare al suol curvato
Anche colui, che s'è bene avanzato.
Molti e molti vi sono ed eran mali
Per vital legge e fato dei mortali.

(fr. 56, vers. di A. G. Danesi.)

Semonide Amorgino, rafforzando questo concetto, dice che tutti gli eventi umani sono in potere di Zeus e che ogni uomo è deluso nelle sue speranze, prima di arrivare al termine della sua vita. Mimnermo di Colofone fa risaltare il contrasto tra il fior della giovinezza, che si dilegua come breve sogno, e la turpe, insopportabile vecchiezza, che deforma l'aspetto dell'uomo, apportandogli mille guai:

Subito un indicibil sudore mi corre le membra
ed ho spavento se guardo che 'l fior de l'età,
fior dilettevole e bello, cader non dovrebbe sí presto.
Come un breve sognar fuggesi la gioventú.

(Dal fr. 5, vers. di G. Mazzoni.)

Quando vien poi la dogliosa vecchiezza,
che tutti eguali fa, belli o non belli ch'ei fûr;
sempre le male cure l'uom s'odono attorno la mente,
fin la vista del Sol piú rallegrarlo non sa.

(Dal fr. 1, vers. di G. Mazzoni.)

Poeta del piacere, egli rivela il fondo insussistente della fuggevole sensazione e scopre la debolezza dell'edonismo. Con accenti pieni di mestizia e rivestiti di forma squisitissima, ritrae Simonide di Ceo il rapido mutare delle sorti umane e la brevità dell'esistenza:

Uomo essendo non puoi perciò dir quale
sarà il doman; se vedi uno contento
non sai se e quanto ei duri: in un momento,
come di mosca che distende l'ale,
leggero è il mutamento.

(Fr. 32, vers. di G. Fraccaroli.)

Anche il sommo dei lirici, Pindaro, col suo profondo genio religiosamente austero, s'ispirò alla mutabile e dolorosa storia degli *efimeri, sogno di un'ombra*. E disse, per consolare l'infermo Ierone,

> Ben puoi dai prischi apprendere
> che due mali gli Dei per un bel sol
> dividono a' mortai: questo gli stolidi
> non possono con animo
> calmo soffrir, ma i buoni sí, che mostrano
> quello ch'è bello al sol.
>
> (*Pitia*, III, trad. Fraccaroli.)

E piú giú:

> Se ha del vero il tramite
> col senno alcun degli uomini,
> ciò che donan gli Dei convien lodar.
> Ora quinci ora quindi i venti spirano
> alto volanti; e stabile
> felicità mortal non dura, in copia
> se pesa a traboccar.

Profondamente scruta la vita umana il nobile Solone e a forti colori sa dipingerne le contradizioni in una sua elegia, dove incomincia col supplicare gl'iddii possenti di renderlo

> Dolce agli amici, agl'inimici amaro.

Nessuno dei mortali (soggiunge) è veramente felice, perché nessuno è certo del suo domani; eppure tutti si comportano come se fosse proprio il contrario: l'ammalato confida in una piena guarigione, il vile si stima prode, l'indigente sogna ricchezze, altri solca le onde infide per avidità di guadagno; questi inizia dirittamente un'impresa che poi gli va male, quello benché inesperto mena a termine felice l'opera sua: la vita, insomma, è piena di sorprese, l'essenziale è serbar la misura nei propri sforzi. Piene di amarezza, perché ispirate dalle burrascose vicende politiche della sua patria, sono le

elegie gnomiche raccolte sotto il nome di Teognide da Megara e nelle quali di continuo ricorre l'antitesi tra i *buoni* e i *cattivi*, o, per meglio dire, tra gli aristocratici e i democratici, classe quest'ultima per il cui risveglio perdeva ogni decoro la razza dei migliori cittadini. Il tenace attaccamento del poeta alle tradizioni del buon tempo antico dovette ricevere una forte scossa dalla dura lezione dell'esperienza: sicché egli, esasperato, arriva a lanciare quella dolorosa esclamazione:

> Non esser nato a' terreni è di tutte
> La miglior cosa, e non mai dell'ardente
> Sole i raggi veder; nato, al piú presto
> D'Averno oltrepassar le porte, e carco
> Di molta terra, supino giacere.

Parrebbe che tutte queste ed altre simili considerazioni, di carattere puramente occasionale, non avessero un rapporto diretto cogl'inizi della filosofia greca. Ma, secondo l'autorevole ed acuto apprezzamento di Carlo Joël, anche la lirica non può esser rimasta lontana dall'elevazione cosmica di Dioniso, Eros ed Orfeo, né dagl'influssi orientali penetrati per la via della Frigia e della Lidia. Piú dell'epos, questa poesia dell'anima riesce a vincer la materia con la ricchezza della forma; essa, col giudizio sentimentale espresso nella querimonia elegiaca e nello scherno giambico, annunzia la critica, da cui scaturisce ogni filosofia. Aggiunge poi lo Joël che non la vecchiaia e la debolezza piangono in questo pessimismo; ma la forza giovanile, a cui son divenuti troppo angusti il focolare ed il campo, grida contro la pressura del mondo. Ma in questa lirica affermazione del sentimento personale risuona già quell'eudemonismo, che sarà tutto proprio dell'etica greca. Essa prepara quella vittoria del generale sull'individuale, di cui ha bisogno la filosofia, perché non canta

chi non s'unisce con cuore infiammato a Dio, all'uomo, alla natura. Essa ritrae il primo dominio sulla passione, è la vittoria della misura e già, col suo elemento musicale, rappresenta un principio di ordine. Con Terpandro Tirteo Alcmane, assurge ad un'alta funzione educatrice dello Stato; con Solone e Focilide, quella stessa elegia, il cui etimo accenna alla sfrenatezza, diventa predica di *sophrosyne* e di *eunomia*; coi lirici corali del VI secolo, epici e didattici, afferma la prevalenza dell'universale e dell'obiettivo sul sentimento individuale, che la grecità classica ebbe quasi vergogna di rivelare [1]. Ma la tendenza a formulare massime regolatrici della condotta si accentua ancora di piú nei Sette Sapienti, la cui leggenda si formò probabilmente a Delfo nel secolo VI. Fatta eccezione di Talete (a cui la tradizione destinava, come al piú saggio, il famoso treppiede ripescato nel mare), essi erano legislatori, uomini che, per il loro senno pratico, avevano acquistato la capacità d'inquadrare in detti sentenziosi qualche regola di prudenza.

4. Chiuderemo questa parte, spendendo poche parole intorno alla famosa questione delle origini orientali del pensiero filosofico greco. Tale questione attraversa varie fasi. Già gli stessi Greci inclinarono assai per tempo a far intervenire in qualche modo i popoli orientali nella genesi della propria civiltà, e quindi anche della propria filosofia, ma limitatamente a singoli punti dottrinali. Valgano di esempio le testimonianze di Erodoto sulla provenienza egizia di singole opere e dottrine, come pure quelle di Crantore e del tardivo Diodoro Siculo [2]. Vi contribuirono, certo, le vanterie dei sacerdoti egizi, i quali, gonfi di vanità e di orgoglio, esa-

---

(1) Vedi Joël, *Geschichte*, cit., I.

(2) Cfr. Herodot., II, 49, 123 e altrove; Crantor., ap. Procl., *In Tim.*, 24 B; Diodor., I, 96.

geravano il valore del patrimonio vetustissimo della sapienza indigena, trattando con ostentazione (e ciò risulta dal *Timeo*) i Greci come un popolo fanciullo. Ma propriamente nell'età alessandrina, quando, sotto il regno di Tolomeo Filadelfo, gran numero di ebrei si era ellenizzato, dimenticando perfino la lingua nazionale (cosicché si ebbe la versione greca della Bibbia, attribuita ai Settanta), formatasi una copiosa letteratura ellenico-giudaica, s'incominciò ad affermare senz'altro la dipendenza della filosofia greca dall'Antico Testamento. E Clemente Alessandrino, per esempio, non esita a chiamare Platone un *filosofo che deriva dagli Ebrei* (*Strom.* I, 174 B: ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος). Ma già prima alcuni apologisti, come Taziano, accusano addirittura di plagio gli antichi filosofi della Grecia. S'aggiunga poi che, mancata sempre piú, nell'epoca posteriore ad Aristotele, la possibilità di risolvere il problema ontologico in armonia con lo gnoseologico e dichiarata la bancarotta del pensiero con lo Scetticismo, si fece sempre piú strada il concetto della rivelazione, si accrebbe il gusto per le tradizioni religiose, e per conseguenza si tentò, con animo e fortuna sempre maggiori, di ricollegare i primordi della religione e della filosofia greca alla sapienza degli Orientali, diffondendo svariati racconti sui pretesi maestri egizi, fenici, babilonesi, persiani, indiani dei filosofi piú antichi.

Sebbene col tempo e coll'affermarsi dello spirito critico, tali opinioni andassero perdendo sempre piú terreno e finissero col venire abbandonate, pur tuttavia, nel secolo XIX, indagini in ugual senso furono provocate, sia dalla maggior conoscenza del mondo orientale, sia da un'interpretazione, cara al Romanticismo, che, ingegnandosi di scoprire nel linguaggio i simboli d'idee astratte, credeva di trovare nell'Oriente una rivelazione primitiva ed un'aurea età del mondo, a cui

sarebbe toccato in sorte il dono di una saggezza superiore. Appunto allora il Röth non dubitò di asserire che la speculazione fu trapiantata nel suolo della Grecia come un prodotto esotico [1]. Su due ordini di fatti si basava, come nota lo Zeller, l'ipotesi del Röth e del Gladisch. In primo luogo, sulle testimonianze di antichi scrittori. Esse provengono specialmente dai Neo-pitagorici e dai Neo-platonici, i quali ci parlano degli insegnamenti, che Talete, Ferecide, Pitagora, Democrito e Platone avrebbero avuti da' sacerdoti egizi, dai Caldei, da' Magi, da' Brahmani. Ma disgraziatamente manca loro ogni senso critico e storico, mentre abbondano il fraintendimento, la congettura, il presupposto dogmatico, l'invenzione. Si torturò un passo di Erodoto, si diede soverchia importanza ad un passo del *Busiride*, in cui Isocrate parla del viaggio di Pitagora in Egitto, e non si fece attenzione ad un luogo della *Repubblica* di Platone (IV, 435 E), in cui si rivendica ai Greci il senso scientifico, mentre agli Egizi ed ai Fenici si concede soltanto l'amor del guadagno, o se ne lodano solo cognizioni tecniche ed istituzioni politiche. La seconda serie di prove fu tratta dalle affinità interne, che i sistemi filosofici greci presenterebbero con le dottrine orientali. Levarono rumore, a questo proposito, le ricerche del Gladisch, il quale pretendeva di ritrovare, nel sistema pitagorico l'intuizione cosmica de' Cinesi, nell'Eleatismo l'indiana, nell'Eraclitismo la persiana, nel sistema di Empedocle l'egizia e in quella di Anassagora la giudea [2]. Secondo il Röth poi, la piú antica speculazione greca sarebbe derivata da credenze egizie,

---

(1) Cfr. Röth, *Geschichte unser. abendl. Philosophie* (Mannheim, 1862).

(2) Del Gladisch vedi le memorie su *Empedocle e gli Egizi*, *Eraclito e Zoroastro*, *Anassagora e gl'Israeliti*, *gl'Iperborei e gli antichi Cinesi*, e specialmente l'opera: *Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung* (Breslau, 1857).

a cui si mescolerebbero, specie in Democrito e in Platone, dottrine zoroastriche: Aristotele si sarebbe liberato da tali influenze, ma nel Neoplatonismo l'infiltrazione egizia riapparirebbe, mentre, contemporaneamente, dalla cerchia delle idee zoroastriche, ma non senza l'influsso egizio, sorgerebbe la religione cristiana,

5. Contro queste ardite ricostruzioni si rivolse l'acuta critica dello Zeller. Egli osservò che un'influenza immediata del pensiero orientale non è ammissibile, sia per quello che ci è detto da Aristotele e da altri antichi sull'origine de' sistemi anteriori a Platone, sia per i mutui rapporti tra i detti sistemi. Si potrebbe dunque supporre che gli elementi orientali penetrassero attraverso la religione ellenica: ma in questa, eccettuata la credenza nella metempsicosi, non si trova alcun vestigio delle teorie, che ai filosofi sarebbero state trasmesse dall'Oriente. E come mai i filosofemi orientali, dopo essersi mescolati alla religione, ne sarebbero usciti in tutta la genuina parvenza e secondo un ordine determinato? Come può esser riferito a fonti diverse ciò che i pensatori avrebbero attinto all'unica fonte della religione? Inoltre, perché sarebbe dovuto ad influssi orientali ciò che Empedocle ed Anassagora hanno appreso da Parmenide? E infine il Gladisch non comprende nella sua costruzione la fisica ionica e l'atomismo, limitandosi arbitrariamente solo ad alcuni de' sistemi orientali. D'altra parte il Röth, nell'identificare i miti greci con gli egizi, ricorre ad etimologie prive di fondamento (per es. *Pan* = « Deus egressus »; *Persefone* = colei che uccide Perses o Typhon). E la novella dell'atomista fenicio Mochus non merita fede. Coincidenze tra singoli concetti possono ben riscontrarsi, ma dipenderanno da identiche o analoghe condizioni di sviluppo civile e non danno alcun diritto ad argomentare un rapporto storico. S'aggiunga poi che le dottrine filo-

sofiche greche sono un prodotto semplice e indipendente, che il loro svolgimento ulteriore procede con tale continuità da non permettere di pensare ad influenze straniere. Dippiú alla filosofia greca è estraneo il carattere teologico della speculazione orientale, e anche i suoi rapporti con i miti indigeni sono assai deboli. Del resto, nessuno dei popoli asiatici, che vennero a contatto coi Greci nell'epoca de' primi conati filosofici, possedeva una vera dottrina speculativa: le rappresentazioni teologiche e cosmologiche erano troppo fantastiche e grossolane. I sacri libri dell'Egitto contenevano prescrizioni riguardanti il culto e le leggi: forse mescolate ad elementi mitici; ma nessuna teoria scientifica. Infine, essendo le concezioni filosofiche legate strettamente al linguaggio ed essendo i Greci cosí restii ad imparar le lingue straniere, da essi chiamate barbare, sarebbe riuscito loro estremamente difficile acquistarne notizia; né sappiamo nulla di scritti orientali utilizzati dai filosofi greci, sia nella veste originale, sia in traduzioni (1).

6. Queste conclusioni dello Zeller parevano addirittura decisive, quando nuove e piú accurate indagini sul mondo orientale hanno indotto a riprendere in esame la questione. Dopoché il Teichmüller, il Tannery, lo Schröder, il Pfleiderer, il Gruppe e, piú di recente, il Wendland, il Cumont, l'Amelineau, hanno sparso nuova luce sull'argomento, anche ellenisti autorevoli, come il Diels e il Gomperz, hanno riconosciuta la necessitá di tener conto delle infiltrazioni orientali per ispiegare in maniera adeguata le prime forme della riflessione filosofica greca. Anzitutto, che elementi di culto orientali fossero penetrati fin da' piú antichi secoli nell'Ellade, sembra ormai fuori d'ogni dubbio: « basta ricordare l'affinità dell'Afrodite greca coll'Astarte fenicia e l'Ishtâr

(1) Vedi ZELLER, op. e vol. cit., pp. 20-40.

assiro-babilonese e del suo amante Adonis-Thammuz; la parentela, ora assai bene illustrata specialmente dal Foucart, della Demeter eleusinia colla Iside egizia e del Dionysos tracio coll'egizio Osiride (già nota ad Erodoto): il rifrangersi molteplice della grande divinità femminile asiatica, scolpita dagli Hetei nei fianchi della montagna di Sipilos nell'Anatolia, in molte e varie forme sulle coste dell'Asia Minore, nelle isole Egee e nella Grecia continentale, sotto i nomi di Ma, di Cybele frigia, di Rhea, della Magna Mater, della Bendis tracia e cosí via» (1).

Ma, scendendo ai particolari, osserviamo che la valutazione delle testimonianze degli antichi scrittori deve tener conto del fatto che i primi filosofi greci movevano da particolari esperienze, che la fisica precede la metafisica e che, per conseguenza, era troppo naturale che quelle testimonianze sulla penetrazione egizia ed asiatica non potessero non riferirsi alle cognizioni geometriche ed astronomiche. La notizia del viaggio di Talete in Egitto non si può revocare in dubbio, perché risale ad Eudemo (v. PROCL. *in Eucl.*, 19). Né, quanto a Pitagora, è lecito negar fede alla testimonianza d'Isocrate, oltreché essa appare confermata indirettamente da Erodoto, nel famoso luogo sull'origine egizia della credenza nella metempsicosi (II, 123). Se è vero poi che Platone affetta un certo dispregio per gli Egizi, ciò va riferito alle qualità caratteristiche di questo popolo ne' suoi tempi; mentre nel *Fedro*, nel *Timeo* e nelle *Leggi* mostra di avere una grande riverenza per la cultura egizia. Aristotele, oltre ad attestarci che gli Egizi furono maestri ai Greci nelle discipline matematiche (*Met.*, I, 1), nota che Ferecide e i Magi ponevano il bene come

(1) A. CHIAPPELLI, *L'Oriente e le origini della filosofia greca*, in «Atene e Roma», Anno XVII, p. 268.

principio delle cose (*Met.*, XIV, 4), e delle origini caldee della filosofia si occupava nel suo perduto libro: *Il Magico*, e in un frammento del περὶ φιλοσοφίας (riferito dal Laerzio, I, 8) dice che i Magi sono piú antichi degli stessi Egizi, accennando pure alla religione di Zarathustra. Infine nell'*Epinomide*, qualunque ne sia l'autore, o Platone, o Filippo di Opunte, si tenta una significativa conciliazione del culto delfico di Apollo con quello delle deità siderali venute dall'Egitto e dalla Siria.

Se non che, pur ammettendo la probabilità di questi influssi orientali, dobbiamo quasi di sicuro escludere la dipendenza del pensiero ellenico piú antico dalla Palestina e dall'India. Tutto induce a credere che molto scarse notizie del popolo ebreo avessero i Greci prima della conquista di Alessandro; né pare che l'Antico Testamento fosse conosciuto in Grecia prima della versione dei Settanta. Quanto all'India poi, anzitutto è poco verosimile che negli empori commerciali della Persia, della Siria e dell'Egitto si stabilissero diretti rapporti tra Greci e Indiani. Quelli che esercitavano il commercio indiano coll'Occidente erano gl'indigeni dravidici della costa orientale, gente rozza ed incolta; inoltre alcuni rapporti ideali fra il pensiero indiano, che ebbe un carattere esoterico, e il pensiero greco, si riducono a coincidenze fortuite. L'opinione sull'origine indiana del Pitagorismo, sostenuta dallo Schröder, fu confutata dal Weber e dal Keith. Filolao e gli Orfici hanno fede nella preesistenza delle anime, le quali, percorrendo varie forme di esistenza, debbono espiare il peccato originale: onde la necessità, per l'uomo, dell'iniziazione ai misteri. Nell'India, invece, non si parla punto di un peccato originale, né di sopravvivenza della personalità cosciente (neppure nel *Sāmkhya*), ma si ammette che la liberazione sia possibile soltanto per via della retta conoscenza. I tentativi del Garbe e di altri per trovare

nel sistema Sāmkhya (= numero) quel medesimo significato metafisico dei numeri, che è proprio delle dottrine pitagoriche, non hanno incontrato il generale consenso (1).

Assai meglio fondate appaiono le relazioni colla civiltà egizia ed assiro-babilonese. Qui il tramite storico parrebbe dimostrato dall'aprirsi dei porti egizi al commercio greco sotto Psammetico I (VII secolo) e dalla espansione della potenza persiana in Asia Minore. Circa le attinenze di pensiero, non bisogna dimenticare che nel periodo primitivo della filosofia appaiono incerti i confini tra essa e la religione; sicché non si ha ragione di ammettere che fra l'una e l'altra ci sia quell'eterogeneità, che lo Zeller vorrebbe ad ogni costo vederci. I primi fisiologi della Ionia « non ci danno la loro dottrina cosmologica se non in forma cosmogonica, quasi una narrazione epica della genesi e dello svolgimento delle cose » (2). Cosí il primo di questi fisiologi, Talete, nel fare l'ardita generalizzazione che tutte le cose derivassero dall'acqua, poté ben essere ispirato (come hanno sostenuto il Tannery e il Chiappelli) dalla co-

---

(1) Cfr. Tucci, *Dei rapporti tra la filosofia greca e l'orientale*, in *Giorn. crit. della filos. ital.*, Anno I (1920), p. 38 e sgg.

Conviene qui ricordare, oltre il von Schröder, che voleva rintracciare nell'India la teoria greca della metempsicosi, e il Mabilleau, che vi cercava specialmente l'atomismo, i seguenti autori: Garbe, *Ueber den Zusammenhang der indischen Philosophie mit der griechischen*, in *Philos. Monatshefte*, 1865; K. Fries, *Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon*, 1904; lo Schultz, *Studien zur antiken Kultur*, Heft 1 (1905) e Heft 2 (1907); il Willmann, *Geschichte des Idealismus* 2, 1907, I, Band (che fa risalire i più importanti sistemi filosofici greci ad una sapienza antichissima, ad una rivelazione primitiva, che si espresse in originario monoteismo); i ricercatori della cultura sumerico-assira, come lo Hommel e il Winckler (*Ex oriente lux*, II), ai quali si opposero il Meyer, il Kugler, il Boll; e infine il Gomperz (*Griechische Denker* 3 I, Leipzig, 1911), che difende con molto calore la tesi degli influssi orientali, e specialmente babilonesi. Cfr. l'aggiunta del Nestle, alla settima edizione del primo volume dello Zeller, p. 44 e sgg.

(2) Chiappelli, art. cit., p. 285.

smogonia degli Egizi, che ammetteva una massa liquida primordiale, in cui fluttuavano confusamente i germi di tutte le cose. La teoria della respirazione cosmica, comune ad Anassimene ed ai primi pitagorici, era tradizionale nell'antico Egitto. Anche la dottrina pitagorica della metempsicosi derivò dagli Egizi, secondo Erodoto e Diodoro siculo, benché alcuni egittologi moderni l'abbiano contestato. Le teogonie orfiche poi offrono parecchi elementi, che non si possono considerare di stampo greco: per esempio, la creazione dell'uovo cosmico ed altre intuizioni, che ci riportano all'Egitto e all'Assiria. Un sicuro precedente storico della dottrina eraclitea lo troviamo nella religione di Zoroastro, che si rappresenta tutto il processo cosmico quale un eterno movimento di trasformazione del fuoco.

Concludiamo. Nello stato presente degli studi, è impossibile negare ogni rapporto tra gli inizi della speculazione ellenica e la sapienza orientale; è impossibile considerare quella come del tutto separata da questa, come un fenomeno assolutamente autoctono [1]. Ma ciò non toglie nulla al valore e all'originalità dei sistemi filosofici greci. Si tratta di formazioni altamente spirituali, a cui non si può applicare il principio della causalità meccanica, spiegando il tutto come risultato delle parti che lo compongono. Si tratta di un lavoro personale, a cui la riflessione si eleva, staccandosi dalla matrice, in cui gli elementi religiosi e gli speculativi erano mescolati e confusi. Nessun popolo orientale ha saputo creare una filosofia pura, come ha fatto il popolo greco, il quale, anche accogliendo elementi esotici, li sottopose ad una trasformazione profonda, in modo che acquistarono un piú alto significato.

---

(1) Anche lo JOËL (*Gesch. d. antik. Philos.*, I B., 147-148) riconosce un tal rapporto di dipendenza.

VI

Il concetto del divenire nella scuola jonica.

I primordi della scienza in Grecia.

1. In che modo nacque la speculazione dei fisici della Jonia? Noi abbiamo visto finora come un concetto del divenire si andasse a poco a poco elaborando sotto il velame fantastico delle primitive teogonie e cosmogonie; abbiamo visto pure che le necessità della navigazione e del commercio ponessero ben presto i Greci a contatto di alcuni popoli orientali, da cui impararono qualcosa di piú che gli elementi della matematica e dell'astronomia. I piú antichi rappresentanti della scuola jonica appartengono a Mileto, ossia ad una città, che, per i bisogni e per l'estensione dei suoi traffici, doveva stringere frequenti relazioni con l' Egitto e con Babilonia. Essi fondano insieme la filosofia e la scienza greca: vogliono interpretare la natura nel suo complesso, ma si occupano anche di osservazioni e d'invenzioni suggerite da bisogni pratici. Questa duplice tendenza non è in essi casuale. Ammettiamo pure che l'opinione tradizionale a torto rappresentò quei sofi come ricercatori dimentichi di se stessi e involti nell'oggetto, ammettiamo pure con Carlo Joël che fossero « anime religiose, liriche,

ispirate, fantastiche, non già freddi teorizzatori: intelletti che andavano dallo spirito alla natura, e non all'inverso, e dallo spirito derivavano i concetti interpretativi della realtà » (1). Ciò non legittima il tentativo di camuffarli da mistici, da profeti, da romantici in anticipazione. Il gran passo, che seppero compiere per la prima volta, di purificare e di rettificare le intuizioni teogoniche, non potrebbe trovare nell'interiorità mistica un'adeguata spiegazione, qualora non si aggiungesse che le loro costruzioni cosmologiche furono sorrette dalla curiosità scientifica di osservare tutto ciò che maggiormente li colpiva e di chiedersi in che realmente consistano le cose tutte, riconducendole ad un solo principio. Le cognizioni scientifiche, dunque, non sono qui alcunché di estraneo, ma debbono considerarsi come preparazione e come parte integrante di tutta quanta la dottrina. E se non possiamo concedere al Rivaud che gli Joni siano meno gli autori di teorie nuove sulla natura delle cose che fisici, astronomi, matematici, occupati a trattare problemi nuovi, a creare o ad impostare scienze alla razza loro sconosciute (2); non siamo neppur disposti ad ammettere che la filosofia presocratica derivi tutta dal sentimento, come conoscenza *in fieri*, come conoscenza indifferenziata. L'avere quegli antichissimi pensatori cessato di raccontare storie mitiche e l'essersi accinti a interpretare l'universo, erigendo a principio supremo l'acqua, l'aria od altro elemento naturale, rivela un senso critico ed una forza di astrazione, che invano si cercherebbero al misticismo. Affidandosi unicamente a quest'ultimo, non sarebbero mai usciti da quello stadio di pensiero mezzo filosofico e mezzo religioso, in cui si arrestarono i popoli orientali.

---

(1) Vedi il citato libro di K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie* ecc., e la recensione di B. Croce, in *La Critica*, VII, p. 299.

(2) Vedi Rivaud, op. cit., p. 84 e sg.

2. Cerchiamo ora di fissare i caratteri della speculazione jonica. Lo sforzo dei primi fisici, secondo Aristotele, è quello d'intendere l'ἀρχή, il principio delle cose, ricollegandosi in ciò ai θεολογήσαντες anteriori, i quali vi si adopravano per mezzo del mito. L'uso di questo termine ἀρχή, peraltro, sembra puramente aristotelico, giacché mirerebbe a saggiare le dottrine de' primi filosofi con la teoria delle quattro cause. Il Grote e lo Zeller fanno consistere la novità di quei pensatori nell'aver sostituito cause impersonali e operanti in conformità di una legge a cause personali ed arbitrarie. Ma il Burnet fa notare che la distinzione tra personale e impersonale non era molto sentita nell'antichità e che è un errore l'attribuire ad essa una grande importanza. Secondo lui, il gran principio che regge tutta la speculazione de' primi cosmologi, è che *ex nihilo nihil fit*. Le sole cose reali ed eterne erano la materia originaria, che passa attraverso tutti i cangiamenti, ed il moto che li fa nascere, al che fu subito aggiunta la legge di proporzione o compensazione, che assicurava la relativa permanenza e stabilità delle varie forme di esistenza. Perciò gli scienziati di Mileto, spinti anche da quella vena di sentimentalismo, che era nel carattere jonico e che ispirava a Mimnermo delle querimonie così patetiche sull'instabilità delle cose, a poco a poco, meditando sul problema del cangiamento, pervennero a contrapporre ciò che è primario fondamentale permanente, ossia la φύσις, a ciò che è secondario derivato transeunte (1). Ma noi dubitiamo che quei pensatori fossero arrivati a cogliere una distinzione, assai tardiva ad apparire, qual è quella tra la sostanza permanente e le variabili qualità accidentali. Sembra piuttosto che la φύσις degli jonici non significasse altro che « origine »,

---

(1) BURNET, op. cit., pp. 9-10.

« nascimento » (onde il titolo comune degli scritti dei Presocratici: περὶ φύσεως, equivaleva a περὶ γενέσεως) e che il termine ἀρχή, se fu usato per la prima volta da Anassimandro, come attestava Teofrasto (*Doxogr.*, 476, SIMPLIC., *Phys.*, f. 6, 24, 13), non fu già impiegato nel senso aristotelico di « principio », ma piuttosto in quello, tutto cosmogonico, d'*initium rerum* (1). Ed è questo, infatti, il significato che meglio ravvicina quei primi conati speculativi alle teogonie ed alle poesie anteriori, da cui è assente il concetto di un sostrato materiale del divenire.

3. Un'altra osservazione importante a farsi è che i fisici della Jonia, generalmente, confondono l'elemento corporeo coll'elemento spirituale. Il loro sguardo si rivolge specialmente ai fenomeni esterni e, quando si occupa dell'elemento spirituale, lo considera dallo stesso punto di vista dell'elemento sensibile; ed ecco perché la dialettica e l'etica non sono ancora coltivate come scienze autonome. La distinzione della materia dallo spirito non è ancora sentita e molto meno formulata. Il senso di tutta la filosofia presocratica, ed in particolare della jonica, è, non il puro materialismo, ma l'*Ilozoismo* o *Ilopsichismo*, e cioè la dottrina, secondo la quale in ogni materia dimora un principio vitale e da esso è determinato ogni cangiamento. « L'Ilopsichismo non ammette in generale due principii: la morta materia e l'anima; non divide: l'uomo esistente è insieme materia e vivente » (2). L'acqua di Talete e il fuoco di Eraclito non sono l'acqua ed il fuoco della veduta comune, ma sono concepiti come forme dotate di un'intima forza vitale.

---

(1) Vedi CHIAPPELLI, *Gli elementi egizii nella cosmogonia di Talete* (Napoli, 1904, estratto dagli « Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche »), p. 4 e sg.

(2) DÖRING, *Geschichte der griechischen Philosophie* (Leipzig, 1903), I, p. 24.

4. Ciò premesso, è evidente che gli Jonici, meditando sul problema del divenire, non potessero altrimenti risolverlo che assumendo come base questo o quello degli elementi cosmici, che piú fermava la loro attenzione, e considerandolo come un'unità, da cui si sarebbe gradualmente sviluppata la varietà delle cose e delle loro specie. Non tutti, certo, ci mostrano gli stadi e le leggi di questo processo di successive trasformazioni. Dobbiamo giungere ad Anassimene per trovare formulata con una certa esattezza la legge del dispiegamento delle formazioni cosmiche dal germe primitivo. Assai per tempo, invece, troviamo l'opinione dello sviluppo *circolare*, in cui la molteplicità, sorta dall'unità della materia primitiva, debba ritornare periodicamente per riformarsi di nuovo ogni volta in quella data maniera [1]. Se non che, a proposito della maniera in cui si svolge il cangiamento, bisogna rimuovere un'interpretazione aristotelica, che a prima vista seduce. È noto che i fisici della Jonia e anche quelli di altre scuole presocratiche fanno dipendere il processo cosmico da certe antitesi qualitative: Anassimene, dalla rarità e dalla densità; Eraclito, piú grandiosamente e generalmente, dalla legge della contradizione. Orbene Aristotele, nella sua *Fisica* (I, 4), dopo aver sintetizzato queste antitesi in quella piú comprensiva dell'*eccesso* e del *difetto* (ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις), che ritrova anche nella diade, ammessa da Platone, del piccolo e del grande, fa tra Platone e i fisici anteriori la distinzione seguente, che, mentre il primo identificava il grande e il piccolo con la materia, e l'Uno con la forma (ὁ μὲν ταῦτα ποιεῖ ὕλην, τὸ δὲ ἓν τὸ εἶδος), i secondi invece consideravano il sostrato uno come la materia, i contrari come le differenze e le forme (οἱ δὲ τὸ μὲν ἓν τὸ ὑπο-

(1) Vedi Siebeck, *Aristotele*, trad. ital. (Palermo, s. d.), p. 7.

κείμενον ὕλην, τὰ δὲ ἐναντία διαφορὰς καὶ εἴδη). Se accettassimo questa interpretazione, dovremmo ritenere che la materia (come lo stesso Aristotele fa capire in altro luogo: *Phys.*, I, 5) fosse, nella mente degli Jonici, il principio passivo, mentre ai due contrari sarebbe toccata una funzione attiva. Ma ciò è inammissibile, giacché l'ilozoismo non distingue ancora con precisione la forma dalla materia, ma si rappresenta la materia, o, per meglio dire, una data forma materiale, come animata da ingenita vitalità, e quindi come un principio essenzialmente attivo. Non possiamo qui pertanto applicare con rigore le categorie aristoteliche di materia e di forma.

5. I primi pensatori jonici non costruirono propriamente dei sistemi astratti e nebulosi, ma, giovandosi delle osservazioni di fatto, pervennero ad elaborare delle sintesi *a posteriori*, di cui lo stesso Aristotele fraintese il vero significato. Egli, per esempio, secondo il Peithmann [1], trasformò in un filosofo Talete, che in fondo era un commerciante, arricchitosi di cognizioni astronomiche e matematiche, durante i suoi viaggi, i quali, mettendolo a contatto con certi popoli orientali, svilupparono il suo spirito di osservazione. Questo si portò a preferenza su fenomeni e problemi di fisica, di geografia e di astronomia. Così nell'Asia Minore, soprattutto sulle coste bagnate dal mare Egeo, spuntarono i primi germogli della scienza ellenica. A questo proposito, gioverà fare un bilancio sommario dei progressi raggiunti dalla scienza presso gli antichi popoli orientali. Possiamo oggi ripetere ciò che nel 1893 osservava il Milhaud [2], il quale non trovava altro in quelle vetuste civiltà se non un insieme di preoccupazioni e di procedimenti pratici, da cui non si può ricavare che

(1) *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1902, S. 311.
(2) MILHAUD, *Leçons sur les origines de la science grecque* (Paris, 1893).

l'idea della scienza pura si fosse davvero affermata? Anzitutto, la consultazione da lui fatta dei documenti non potrebbe oggi piú bastare alla formulazione di un giudizio pieno e adeguato. Per ciò che riguarda l'astronomia, ad esempio, dobbiamo riconoscere che essa, per opera de' Caldei, era giunta ad un grado tutt'altro che rudimentale. Il corso del sole e la lunghezza ineguale delle stagioni, la durata dei mesi, la divisione del giorno, il periodico ritorno delle eclissi erano state argomenti di osservazioni e di calcoli esatti. Lo stesso Teone smirneo disse che i Caldei, superando gli Egizi, calcolarono i movimenti dei pianeti e che da essi impararono i principii della loro disciplina gli astronomi Greci. « Se noi riponiamo il fine della scienza nella capacità di prevedere con un certo grado di esattezza il verificarsi di certi fenomeni nel futuro, dobbiamo concedere che i Babilonesi avevano già toccato questo punto nel campo dell'astronomia. Secondo ogni verisimiglianza, le cognizioni astronomiche di un Ipparco e di un Tolomeo, ai quali nel secolo XV si ricollegano il Regiomontano e il Copernico, si fondavano in ultima linea sulle basi della notizia degli astri gettate dai Babilonesi » [1]. Anche una certa massa di cognizioni pertinenti alla chimica non possiamo fare a meno di rivendicare all'intelligenza di questo antico popolo; giacché le analisi del Berthelot hanno messo fuori dubbio che, già quasi 4000 anni prima dell'êra cristiana, la metallurgia de' Caldei aveva raggiunto un grado non ispregevole di sviluppo. Per ciò che riguarda la medicina, è provato che essa era esercitata come un'arte sistematica dalla casta de' sacerdoti caldei. La perizia, che i Babilonesi raggiunsero nel campo giuridico, è attestata lumi-

---

(1) DANNEMANN, *Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung* Leipzig, 1920) I Band, S. 37.

nosamente dal codice del re Hammurabi (sec. XVI a. C.). Gli Egizi furono maestri dei Greci, secondo la testimonianza di Erodoto, nella geometria; ma il papiro di Rhind ha mostrato che essi avevano atteso anche alla matematica, maneggiando con sicurezza le frazioni e giungendo quasi ad una *prealgebra*, dove lo spirito, senza giustificazione di ordine logico, ma per via di procedimenti pratici, arriva alla soluzione di molti difficili problemi [1]. Cosí pure avevano intraveduto il teorema di Pitagora e gli stessi principî della trigonometria, come risulta dai prodigi, che seppero compiere, d'ingegneria e di architettura. Erano molto avanti nell'idraulica ed in altre forme della tecnica, ma, in generale, coltivavano la scienza, non tanto in se stessa, quanto in rapporto alle applicazioni pratiche. Di medicina si occuparono con fervore; ma, a somiglianza dei Babilonesi, l'associarono alla magia. Gl'Indiani lasciarono un'orma profonda piuttosto nel campo della metafisica religiosa che in quella della scienza vera e propria; anzi è probabile che in astronomia e matematica risentissero l'influenza assiro-babilonese. Già prima che apparisse il Buddhismo, avevano fatto buon numero di osservazioni riguardanti l'anatomia e le altre scienze naturali; il Buddhismo poi diede importanza e sviluppo notevolissimo alla medicina, alla chirurgia, all'igiene ed alla psicoterapia. I vari sistemi filosofici fioriti nell'India presentano, accanto ad elementi superstiziosi, molte vedute ingegnose di astronomia, di fisica, di geologia, che anticipano verità messe in luce posteriormente dalla scienza occidentale. Ma esse, per le vicende particolari della storia antica, rimasero, si può dire, sconosciute ai popoli piú grandi che abitarono sulle rive del Me-

---

(1) Vedi BRUNSCHVICG, *Les étapes de la philosophie mathématique* (Paris, 1912), chap. II.

diterraneo, e che ebbero tanta parte nella formazione della civiltà nostra. Ciò si deve ancor piú affermare a proposito dei Cinesi, i quali rimasero addirittura isolati dagli altri popoli dell'antichità e solo assai piú tardi vennero a contatto coll'Occidente. Eppure il loro spirito positivo e utilitario li aveva resi capaci, fin da tempi remoti, di mettere al loro servizio le forze della natura, giungendo ad invenzioni ed applicazioni, che penetrarono o furono riscoperte in Europa solo in età piú tardive. Una caratteristica tutta propria della mentalità cinese è il singolare interesse, quasi direi la passione, che rivolse alla scienza di governo e alle questioni sociali.

6. Dopo queste considerazioni, dobbiamo concludere che il giudizio poco favorevole, pronunziato dal Milhaud e da altri sul valore della scienza orientale, non si può accettare senza alcune riserve. Bisogna insistere sul fatto che, senza i contatti frequenti e dimostrati con l'Egitto e con la civiltà assiro-babilonese, non sarebbe stato possibile il sorgere delle scienze in Grecia. È vero che lo sviluppo scientifico, e in Egitto e in Mesopotamia e nell'India e nella Cina, si arrestò; ma in parte ciò fu dovuto alla scomparsa di alcuni popoli dalla scena della storia, dopoché essi ebbero perduta la loro indipendenza, come accadde nei primi due paesi; in parte all'indolenza di altri popoli, come l'indiano, e al fatto che la loro attività si svolse in altre direzioni. Ad ogni modo, si dimentica facilmente che, se ci fu decadenza, essa era stata preceduta da uno splendore intellettuale, che vantava la durata di parecchi millenni. E se l'Egitto cessò di avere un posto autonomo nella storia della civiltà, dopo la conquista macedonica, non è trascurabile (e il Milhaud stesso lo riconosce) la circostanza che Alessandria divenne il centro della scienza greca. Se i Caldei passarono in

Grecia e piú tardi a Roma, per indovini maghi astrologi, non bisogna dimenticare ch'essi avevano avuto la gloria di veri e propri creatori dell'astronomia.

7. Ora, volendo enumerare i principali indizi della penetrazione di questa scienza orientale in Grecia, noteremo che fin da tempi remoti erano state accolte parecchie conoscenze matematiche e astronomiche provenienti dalla Mesopotamia e dall'Egitto. Le osservazioni riguardanti l'eclittica, i segni dello zodiaco, il ciclo di 223 lunazioni (*saros*), che, riconducendo il sole e la luna alla medesima posizione, poteva servire alla predizione delle eclissi di altri 18 anni consecutivi, ciclo che venne a formare la base del calendario; inoltre le distinzioni di giorno, mese, ed anno; il sistema dell'*octaeteris*, ossia di un ciclo comprendente otto anni coll'intercalazione di tre mesi; il ciclo di Metone, che abbraccia 19 anni con sette mesi intercalari, erano già in uso a Babilonia, come risulta anche dalle iscrizioni, molto prima che in Grecia. Un altro fatto da rilevare è che l'astrologia de' Caldei era già pervenuta alla deificazione dei corpi celesti e che se i cinque pianeti, i quali dapprima erano stati denominati presso gli Elleni dai loro caratteri, acquistano dopo il quarto secolo i nomi divini di Hermes, Aphrodite ecc., ciò accadde, secondo il Cumont (1), perché in Babilonia essi erano dedicati a Nebu (Mercurio), Ishtar (Venere), Nergal (Marte), Marduk (Giove) e Ninib (Saturno). Risulta poi da Erodoto che l'invenzione della meridiana e del *polos*, da alcuni attribuita ad Anassimandro, era già nota ai Babilonesi, dai quali fu trasmessa agli Joni dell'Asia Minore. Questa razza ingegnosa e vivace apprese dai

(1) Vedi *Babylon und die griechische Astrologie*, in « Neue Jahrbücher f. das klassische Altertum », XXVII (1911); *Astrology and Religion among the Greeks*, New-York, 1912.

Fenici, oltre la nautica, gli elementi della geografia e l'alfabeto. Quest'ultimo, che aveva tratto origine da una trasformazione dei geroglifici, forní il mezzo piú valido per il dispiegarsi dell'attività scientifica, in quanto promosse la separazione delle idee astratte dalle cose concrete. Come intermediarii, nella trasmissione della cultura orientale alle colonie greche, servirono, oltre i Fenici e Cretesi, anche i Lidii, agevolando le comunicazioni con gli Assiri, i Medi e altri popoli dell'Asia. Con l' Egitto, i Greci non avevano mai potuto intrecciare stabili rapporti prima del secolo VII, quando, richiesti di soccorso da Psammetico, inviarono trenta navi alle bocche del Nilo. Ottenuto cosí il privilegio di entrare in quel paese misterioso e ricco di antichissima civiltà, ebbero campo di esercitare il commercio, prender parte all'esecuzione di lavori pubblici e trovare largo pascolo a quella curiosità, da cui trasse incitamento la meditazione scientifica e speculativa. Proprio nel secolo VII fiorisce Talete, a cui seguono Anassimandro e Anassimene, tutti e tre milesî. La civiltà delle colonie joniche attinge cosí l'apogeo; poi, a causa delle guerre con i Lidii e i Persiani, incomincia la decadenza.

8. Talete, contemporaneo di Solone e di Creso (640-548 a. C.), nacque a Mileto; ma i suoi antenati, come Erodoto ci attesta, erano Fenici. Per motivi commerciali, visitò l' Egitto, Sardi e forse anche Babilonia. Riuscí in tal modo a procurarsi molte cognizioni di matematica e astronomia, per cui salí ad alta reputazione. La diretta conoscenza, ch'egli ebbe dell' Egitto, è comprovata, non solo dalla notizia della misurazione delle Piramidi secondo la lunghezza della loro ombra, non solo dalla spiegazione, che Erodoto ed Aristotele gli attribuiscono, delle inondazioni del Nilo, ma piú ancora dall'autorevole testimonianza di Eudemo, conservataci da Proclo (*Comm. in I librum Eucl.*, Teubner, p. 65):

« Quello che pare indubitabile è che egli, come gli altri mercanti milesî, recatosi in Egitto probabilmente per ragioni commerciali, avesse quivi occasione di allargare le sue conoscenze, e che solo piú tardi, e quasi già vecchio, si consacrasse alla scienza della natura, come fa credere anche l'aneddoto narrato da Platone (*Theaet.*, 174 A) ». Gli si attribuiscono parecchi teoremi di geometria; ma, secondo il Tannery [1], non avrebbe fatto altro che rendere popolari alcune cognizioni acquistate in Egitto e il cui carattere pratico è accusato abbastanza nettamente. Anche nelle sue dottrine fisiche dovette esercitare, come abbiamo accennato, notevolissima influenza la cosmogonia egizia. Quanto alla predizione dell'eclissi di sole, durante la guerra tra i Medi e i Lidî (maggio 585), sembra fondata sul periodo fissato dai Caldei per il ritorno regolare delle eclissi lunari. Gli si attribuivano anche predizioni di terremoti e di uno straordinario raccolto di olive (Arist., *Polit.*, I, 11). Se Talete ebbe il merito singolare di aver compiuto, tra i Greci, il primo tentativo di una interpretazione scientifica e generale del mondo, sforzandosi di ricondurre l'infinita molteplicità dei fenomeni ad un elemento primordiale ricavato dall'osservazione sensibile e concreta, non si può dire che il suo pensiero si fosse spogliato interamente dell'involucro mitico religioso, come risulta provato da quella sua affermazione che il mondo sia pieno di numi, anche se vogliamo concedere al Milhaud che vi sia espressa in modo simbolico la varietà infinita delle forze naturali [2]. Anche in ciò, come negli altri fatti già indicati, è palese la sua dipendenza dagl'influssi orientali.

---

(1) Vedi, P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène* (Paris, 1887).

(2) Vedi *Les philosophes géomètres de la Grèce. — Platon et ses prédécesseurs* (Paris, 1900), p. 67.

9. Questo si deve in parte riconoscere altresí in riguardo ad Anassimandro, superiore di gran lunga al suo predecessore, e come filosofo e come scienziato. In lui pure le osservazioni scientifiche appaiono confuse coi veri e propri elementi speculativi. Gli si dà il merito di avere determinato la posizione, la grandezza e la distanza degli astri, l'inclinazione dell'eclittica; immaginato il nostro globo come sospeso nel centro dell'universo; costruita in metallo una prima figurazione della terra abitata; e infine descritta la genesi delle cose dalla caotica materia primitiva, in un senso evoluzionistico, il quale anticipa vagamente la cosmogonia di Kant e Laplace, come pure il trasformismo di Lamarck e Darwin. Ma, per quanto il suo pensiero scientifico e speculativo abbia raggiunto un cosí alto sviluppo, non riesce ancora a liberarsi da ogni velame religioso, e, come deve ai Babilonesi la conoscenza di certi fatti e strumenti scientifici, cosí deve pure, assai probabilmente, l'intuizione mistica del processo cosmico quale espiazione di un'ingiustizia, e la teoria dell'infinità dei mondi, connessa all'ipotesi, già studiata, del grande anno, come di un perpetuo ritorno. Il terzo dei Milesî, Anassimene, unificando i due principî di Talete ed Anassimandro, fece appello ad un elemento primordiale, che fosse ad un tempo e infinito e qualitativamente determinato, ossia all'aria. Su questa base, il suo tardivo epigono Diogene di Apollonia inalzò il concetto rigoroso dell'unità del mondo. Egli poi, fra le tante osservazioni particolari di carattere astronomico, fisico, meteorologico, fece la distinzione, che ebbe tanta importanza nel processo ulteriore dell'astronomia ellenica, tra le stelle, confitte nella massa cristallina di aria condensata all'estremità del cosmo, ed i pianeti col sole, che girebbero liberamente nel vuoto.

10. In generale si può dire che i primi pensatori

jonici rivolsero a preferenza l'attenzione a problemi fisici, astronomici, geografici e, colpiti dallo spettacolo del divenire incessante delle cose, procurarono di esplorare il fondo unico di tali trasformazioni, formulando vedute, puerili bensí, ma che tuttavia, piú della fisica aristotelica, si possono ricollegare al monismo dinamico moderno. Si occuparono anche di problemi biologici, ma la medicina si svolse posteriormente. Inoltre si sveglia in loro, specialmente in Talete, un certo interesse per le matematiche, ma senza una vera e propria connessione con le loro dottrine [1] e senza un esplicito svolgimento. Proclo, nel riferire la testimonianza di Eudemo circa la scoperta, che Talete avrebbe fatta dell'eguaglianza degli angoli opposti al vertice, sente il bisogno di aggiungere che la dimostrazione scientifica di essa fu data solo da Euclide [2]. Per lo studio delle origini della scienza greca, si deve poi tener conto, oltreché dei pensatori suddetti, anche dei primi undici capitoli del libro pseudo-ippocratico *Sul numero sette* (περὶ ἑβδομάδων), il cui autore, secondo la congettura del Roscher [3], fu probabilmente contemporaneo di Talete e di Anassimandro. Dall'analisi di esso è dato argomentare l'esistenza di quella mistica numerica, alla quale s'ispirò Pitagora per fondare in Magna Grecia la famosa scuola, che diede un cosí largo incremento all'aritmetica ed alla geometria. Il numero *sette*, che secondo l'ignoto autore si riscontra nella genesi dell'embrione e nel corso delle malattie, serve di base per classificare e il mondo nella sua totalità e le singole

---

(1) Cfr. WINDELBAND, *Storia della filosofia*, nuova versione italiana (Palermo, Sandron), vol. I, p. 44.

(2) Op. cit., p. 229.

(3) *Ueber Alter, Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift von der Siebenzahl* (Leipzig, 1911). Vedi anche MIELI, *I Prearistotelici*, I (Firenze, 1916).

sezioni di esso. Dobbiamo anche qui congetturare le tracce di un'influenza orientale? Qualcosa di analogo si ritrova nel procedimento seguito dagli antichi Cinesi aggruppando i vari fenomeni secondo il numero *cinque*. Noi sappiamo che i cinque elementi (acqua, fuoco, legno, metallo, terra) furono da principio assunti da loro nel senso di costitutivi irriducibili della natura, poi servirono come schemi fondamentali per classificare gli svariati oggetti dell'esperienza; sicché le classificazioni si vennero sempre piú estendendo a misura che lo spirito d'osservazione e il progresso della cultura scoprivano nuove serie di fatti, e fisici e morali (climi, condizioni della vita umana, parti del governo e cosí via). Questa teoria dei cinque elementi ha origini antichissime e, secondo lo Chavannes (1), proviene dai Turchi. Ora, se riflettiamo che i Sumerii, la cui civiltà preistorica si trasmise agli Assiro-Babilonesi, erano, a giudizio dello Hommel e di altri, appartenenti alla stirpe turanica (2), possiamo non senza fondamento additare in essi i primi autori di quella mistica numerica e di altre idee, che troviamo comuni ai Cinesi ed ai Greci; spiegarci come queste affinità ci siano, senza aver bisogno di fantasticare quei rapporti diretti, che a ragione lo Zeller negava; e infine riconoscere un valore non trascurabile agli argomenti della scuola fondata da Ugo Winckler (3), che vorrebbe attribuire un'influenza universale alla cultura babilonese. E poiché questa s'imperniava sul concetto che la terra e i suoi accadimenti riproducessero in piccole proporzioni quel che accade in cielo, non si

---

(1) *Le cycle turc des douze animaux*, T'oung Pao, Serie II, vol. VII. Cfr. Tucci, *Storia della filosofia cinese antica* (Bologna, 1922).

(2) Vedi Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* (Paris, 1895), p. 550 sg.

(3) È la scuola dei panbabilonisti, rappresentata dal Weidner e dallo Jeremias. Cfr. Fracassini, *Il misticismo greco* ecc., cap. VI.

dura fatica a intendere come e l'indirizzo proprio dell'antica sapienza cinese e quello che fa capo al fondatore della scuola pitagorica avessero preso i numeri come simboli delle affinità mistiche da cui l'universo è regolato, in modo che la via dell'uomo corrispondesse perfettamente alla via del cielo, né si potesse parlare di fatti e leggi di ordine etico-politico senza presupporre la scienza dei fatti e delle leggi naturali. Ma una conclusione recisa di tal genere sarebbe prematura, non essendo ancora le ricerche degli specialisti pervenute a fare tutta la luce desiderabile su questo punto.

VII

CARATTERI E PERIODI PRINCIPALI DELLA FILOSOFIA GRECA.

1. Volendo provarci a fissare i lineamenti generali della filosofia greca, terremo conto dei giudizi espressi in proposito da alcuni de' suoi interpreti piú illustri. Eduardo Zeller, impugnando un'opinione del Fries, dice che non è vera l'affermazione circa il procedimento epagogico de' sistemi antichi in confronto a quello epistematico dei moderni; che anzi, per Platone e Aristotele, è fuori dubbio che la scienza *stricto sensu* debba incominciare con la deduzione del condizionato dalle sue condizioni. D'altra parte, secondo lui, ha torto lo Schleiermacher quando addita, come carattere peculiare del pensiero ellenico, il non volersi sciogliere la filosofia dalla religione, ben diversamente da quel che accade per l'indiano, in cui esse non si distinguono tra loro, ed il nordico, in cui non giungono ad unirsi. Egli adduce in contrario gli esempi dei Presocratici, dei Sofisti e di Socrate, aggiungendo che il pensiero cristiano ed il moderno non si possano qualificare come sottratti agli influssi religiosi [1]. Qui tuttavia si può

(1) Cfr. *Die Philos. d. Griechen*, I Band.[7], S. 169 ff.

obiettare che, se noi ci riferiamo ad alcuni de' filosofi greci piú antichi, per esempio a Pitagora, ad Empedocle, a Platone, per non parlare dei tardivi Neoplatonici, la connessione, su cui insisteva lo Schleiermacher, non sembra facile a negarsi. Parimente, se non c'è motivo di contestare allo Zeller che nei sistemi ellenici si ravvisi un'aria di famiglia, consistente nella libertà di pensiero, che si volge simpaticamente agli oggetti della natura (in modo opposto all'indole della speculazione orientale, come pure di quella cristiana o musulmana), non è lecito da questa premessa trarre la frettolosa generalizzazione che l'unità dello spirito e della natura, con la conseguente adesione agl'interessi terreni, sia la caratteristica di tutto il pensiero greco, a meno che non vogliamo escludere da questo campo e considerare come non greci i filosofi testé rammentati, i quali rivelano una spiccata e profonda tendenza ascetica, alimentata, come s'è visto innanzi, dall'Orfismo.

2. In riguardo all'oggettività propria del contenuto della filosofia ellenica, la quale, secondo lo Zeller, si perde nella cosa ed imprime un debole svolgimento alla riflessione sulla vita interiore, converrà, come vedremo, fare alcune importanti riserve. Sarà vero, in massima, che il pensiero moderno incomincia col dubbio ed esamina le condizioni del sapere; mentre, presso i Greci, questa critica è appena accennata e l'indole de' fatti psichici non è ben compresa, tanto che manca il concetto di persona. Ma non bisogna dimenticare che fin dalle origini, si potrebbe dire, del pensiero greco, per opera specialmente di Eraclito e di Parmenide, s'era annunziata la separazione della conoscenza razionale dalla sensibile; che la Sofistica aveva contribuito a scuotere il realismo ingenuo; che Platone aveva dato un potente impulso all'idealismo; che, infine, lo Scetticismo

nelle sue varie forme aveva anticipato parecchie critiche, di cui si dà il vanto allo Hume e ad altri pensatori moderni. Lo Zeller, ancora attaccato (come vedemmo) ad un indirizzo che ormai ha fatto il suo tempo, ricostruisce il cammino del pensiero ellenico nel modo seguente. L'indagine speculativa, coi Presocratici, si volge dapprima alla natura esterna; coi Sofisti e con Socrate, si distacca dall'esteriorità sensibile e si dirige ai problemi antropologici; ne' sistemi di Platone e di Aristotele, poiché la natura ha cessato di formare l'unico oggetto importante, alla fisica vanno accompagnate l'etica e la metafisica, mentre tutto l'insieme è appoggiato alle ricerche sull'origine e sulle condizioni del sapere. Ma Platone ipostatizza plasticamente le essenze generali delle cose, non si chiede come nascano in noi le intuizioni e i concetti; nella stessa concezione teleologico-estetica di Aristotele, i concetti diventano forme oggettive. Solo dopo il grande Stagirita, l'intuizione cosmica dell'età propriamente classica si dissolve. Ma, anche per lo Stoicismo, resta pur sempre assicurato alla natura il posto piú alto e divino, lo spirito è ancora confuso con essa; altrettanto si può affermare, suppergiú, per l'Epicureismo. La scepsi antica non ha l'inquietezza della moderna, non considera come una disgrazia il non sapere, mantiene un carattere di placidezza. Lo stesso Neoplatonismo ha il suo centro di gravità nella concezione antica, tanto vero che Plotino glorifica la natura contro il dispregio gnostico e crea una gerarchia quasi mitologica di enti sopramondani. Posteriormente, la filosofia cristiana accentua l'antitesi tra spirito e natura; infine, quella moderna si sforza di ripristinare l'unità perduta.

3. Questa ricostruzione, per quanto bella e suggestiva, non può oggi essere piú ripetuta senz'altro. Si è giustamente osservato che il Greco dell'età presocra-

tica intendeva per φύσις, non tanto la *natura naturata*, quanto la *natura naturans*, e cioè un processo, il rapporto tra essere e divenire, tempo ed eternità, finito ed infinito, la genesi degli organismi e cosí via. Si è pure notato che lo Zeller, nella sua veduta storica, in cui il triumvirato: Socrate-Platone-Aristotele rappresentava il punto culminante del pensiero greco, era inclinato ad abbassare troppo l'importanza dei pensatori presocratici; mentre, al polo opposto, il Nietzsche e il Burnet vedevano, in essi, proprio i filosofi piú schiettamente ellenici e i piú vicini agli scienziati moderni. Ma oggi, possiamo piú accogliere quella veduta? Dopo le ricerche del Rohde sull'importanza, che ebbe il misticismo orfico nel VII e nel VI secolo, non regge piú il concetto della mancata distinzione tra lo spirituale e il corporeo in quei primitivi sistemi, e si deve piuttosto ammettere che appunto un tal misticismo offrí la base a tutte le forme di concezione dualistica del mondo e della vita, che si presentano nella storia della filosofia greca. E occorre avvertire che nessuno piú di Platone le assicurò il trionfo in una forma rischiarata dall'intellettualismo socratico e destinata ad esercitare, per secoli, il dominio sul pensiero umano (1). Se a queste considerazioni aggiungiamo che il Cristianesimo trovò i suoi alleati in Platone e Aristotele; che l'atomismo democriteo, con la relativa distinzione tra qualità primarie e secondarie, fu ripreso nell'età moderna dal Galilei, dal Locke e dai cultori di scienza; che lo Stoicismo fece sentire la sua influenza su Benedetto Spinoza, l'Epicureismo sul Valla, sul Gassendi, sugli utilitaristi; che l'Aristotelismo e lo Scetticismo offrirono parecchie

(1) Vedi l'aggiunta del NESTLE allo Zeller, in op. e vol. cit., p. 246 e sgg. Lo JOËL nota che il cammino della filosofia greca è: dalla natura, attraverso l'uomo, a Dio; dalla fisica, per la dialettica, all'etica (*Gesch. d. antik. Philos.*, I, S. 143).

ispirazioni ai sensisti, agli scettici, ai criticisti; che il Neoplatonismo ebbe efficacia notevole, non solo sui pensatori del Rinascimento, ma anche sugl'idealisti del secolo XIX, vedremo quanto sia artificioso voler segnare dei tagli netti, delle barriere, delle linee di confine tra la speculazione greca e quella posteriore, mentre nella prima si ha piuttosto una ricca varietà di motivi, che dalla seconda fu portata ad uno svolgimento piú largo e, certamente, orientata in altro senso.

4. Un altro storico valente, il Benn, esaminando la forma generale del pensiero greco, osserva con finezza che la conoscenza di sé e la *sophrosyne*, come controllo di sé, furono i principî regolatori della vita, dell'arte e del pensiero dei Greci. Data infatti l'esuberante energia della loro indole, era necessario che essi, acquistando coscienza degli ostacoli da superare e dei limiti della propria azione, esercitassero una vigilanza insonne ed una moderazione costante per tenere a freno i loro istinti. Quando poi ciascun individuo si trovava di fronte ad altri esseri autocoscienti e dotati di eguali esigenze di sviluppo, allora la virtú della moderazione si convertiva in quella della giustizia. Cosí il procedimento caratteristico di questo popolo nella visione generale delle cose veniva a creare quasi una sfera, in cui una serie di unità, fornite ciascuna di una certa misura di indipendenza, era aggruppata insieme, sí da costituire un tutto organico, il quale a sua volta si trovava nella stessa relazione con un altro e piú esteso gruppo. Questo procedimento fu applicato alla natura, considerata ora come uno svolgimento, ora come una realtà immutabile, ma sempre come un tutto, prima nelle costruzioni mitologiche, poi in quelle speculative. A quest'osservazione generale il Benn ne fa seguire un'altra, ch'è piú intimamente connessa al carattere particolare della razza greca, e sopratutto della jonica, piú ingegnosa

delle altre due sorelle. Egli nota che i Greci, amanti delle formule brevi e recise, avevano acquistato l'abitudine di schierare antiteticamente le unità di ogni gruppo. Vede spuntare questo metodo già nella poesia omerica e lo trova poi applicato dai filosofi: dapprima nella fisica, per via delle opposizioni di umido e secco, freddo e caldo; poi nella fase delle indagini soggettive, con quelle di natura e uomo, virtú e vizio, prudenza e coraggio ecc.; ma nota pure che i piú alti intelletti si studiavano di collegare gli opposti, mediante una certa serie di transizioni graduali, ovvero di assimilarli in un processo di trasposizione (1). Ciò che dice il Benn si può accettare con le dovute restrizioni, che abbiamo fatte nel capitolo I, a proposito dello Zeller. La seconda osservazione, specialmente, è valida a chiarire il fenomeno della dialettica, cosí peculiare alla mentalità dei filosofi greci. Quando poi egli aggiunge che l'ideale della natura umana, a cui questi pensatori diedero espressione sistematica, è un ideale aristocratico, sopravvissuto al tramonto del regime e diffuso da uomini di alta nascita dopo melanconiche esperienze (si allude certo a Platone), bisogna obiettare che, se la *sophrosyne* è un ideale aristocratico, mal si potrebbe elevare a caratteristica fondamentale del pensiero ellenico: tanto vero che lo stesso Benn confessa che, nelle terribili discordie di partito provocate dalla guerra del Peloponneso, la moderazione (come attesta Tucidide) fu considerata come debolezza e che, anzi, una frenetica energia passava per la migliore qualità di un uomo; oltreché poi egli attenua la portata della sua affermazione, soggiungendo che anche la forma monarchica e la democratica avevan la parte loro di suggestività speculativa, essendo l'una in rapporto coll'inviolabilità

(1) Vedi A. W. Benn, *The philos. of Greece* (London, 1898), pp. 12-13.

dell'ordine cosmico e l'altra piena di attrattiva per il concetto dell'*isonomia*, cioè dell'uguaglianza subordinata alla legge.

5. Mentre il Benn pone come punto di partenza della filosofia greca l'estensione del significato di sophrosyne da legge di condotta a legge di pensiero, si da raffigurare l'esistente come formato di parti circoscritte ed in mutua relazione, un altro critico invece, il Laberthonnière, che s'è addentrato molto nel difficile argomento, afferma che quella filosofia cercò la soluzione del problema della vita in quella del problema del mondo. Per Platone ed Aristotele, infatti, il pensare equivale ad un vedere. « Al disopra della realtà dell'esperienza, formante con essa un irreducibile dualismo, essi concepiscono un altro mondo di idee dove l'universale soltanto ha diritto di cittadinanza, perché solo l'universale, potendo essere pensato, è oggetto di scienza: un mondo nel quale lo spirito per mezzo della dialettica si muove come nel suo proprio dominio » (1). La mente umana è il ricettacolo passivo di un mondo intelligibile, nel contemplar il quale, per mezzo della dialettica, raggiunge il fine della vita, che si riduce ad un godimento estetico, non già a un dovere. È una concezione statica, perché tenta d'irrigidire il mutabile e di unizzare il vario; individualistica, perché lo sforzo dialettico vale per i pochi privilegiati, che non hanno alcuna solidarietà con gli altri; pessimistica, perché le ombre del misterioso dramma della vita eclissano il mondo sereno delle idee. A quest'intellettualismo astratto l'autore contrappone il realismo cristiano, che sostituisce la preoccupazione della vita a quella delle cose e rappresenta una storia, che in tanto ha un senso in

---

(1) LABERTHONNIÈRE, *Il realismo cristiano e l'idealismo greco*, trad. di P. Gobetti (Firenze, Vallecchi), p. 29.

quanto si ricollega al suo principio creatore. Spingendo fino all'esagerazione questa critica, in cui, certo, vi sono parecchi elementi di vero, il Gentile ha notato che tutta la speculazione ellenica presuppone una realtà bell'e fatta; che Platone mette al posto della *natura* dei Presocratici una piú grande e piú vera natura, quella delle idee; che Aristotele, oltre a presupporre una forma suprema, dotata di una realtà immateriale e diversa dalla realtà del divenire, in cui la forma è legata alla materia, viene a fissare col sillogismo una nuova natura, oggetto del pensiero; che insomma tutto il pensiero antico non supera i confini del logo naturalisticamente inteso e resta imprigionato nell'oggettivismo (1). Il Gentile riconosce bensí che il Cristianesimo, col suo concetto della carità, ha gettato le basi del nuovo spiritualismo; ma ne diminuisce subito il valore, dicendo che esso ha il torto di non criticare l'intellettualismo greco e di riaffermare il naturalismo con l'opera dell'intelletto (2). Ognun vede a quali eccessi di soggettivismo rimane aperto il campo.

6. Alle esagerazioni ed alle intemperanze dei nuovi idealisti ha reagito il Gemelli, il quale osserva giustamente che l'antitesi recisa tra un pensiero antico e un pensiero moderno, imperniati sui due poli opposti dell'*essere*, o dell'*oggetto*, e del *conoscere*, o del *soggetto*, è dovuta ad un esame semplicistico e superficiale. « Non è forse la filosofia di Socrate un continuo e angosciato appello alla interiorità...? Che cosa andava attorno per le vie di Atene a predicare Socrate, se non precisamente la conoscenza di sé stessi come fondamento della riforma individuale del costume?... Lo stoicismo non

(1) Cfr. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere* (Bari, Laterza), vol. I, p. 28 e sgg.

(2) Cfr. dello stesso autore, i *Discorsi di religione* (Firenze, Vallecchi), p. 63.

vuol essere una filosofia della vita piuttosto che una teoria delle cose? E questo voleva anche l'epicureismo » [1]. L'affermazione del soggetto, possiamo aggiungere, si trova nello Stoicismo, non solo per lo sforzo, che esso compie, di fondare una morale autonoma, bensí anche per la significativa teoria del giudizio come atto di *consenso* (συγκατάθεσις), di convinzione, con cui lo spirito fa suo il contenuto rappresentativo [2]. E non meno opportunamente si potrebbe citare, oltre lo Scetticismo, il profondo sistema di Plotino, che intensificò la riflessione sull'interiorità del soggetto, anticipando la veduta idealistica dell'Io puro. Ma d'altra parte, se la filosofia moderna, specialmente la kantiana, lungi dall'escludere, afferma piú che mai l'esigenza dell'oggetto, se il senso e l'intelletto non creano ma elaborano la realtà fisica, perché voler condannare sommariamente, con una formula speciosa, tanti nobilissimi sforzi compiuti, con l'ansia di pionieri della verità, dai pensatori della Grecia antica? E poi, se quell'interpretazione fosse vera, come si potrebbe spiegare l'individualismo accentuato, in cui il Laberthonnière medesimo ravvisa la caratteristica morale degli Stoici, i quali, con la loro preoccupazione dell'atteggiamento dirimpetto al destino, recano quasi un germe di morte per ciò che la filosofia greca vuol essere, e, contemporaneamente, quasi un germe di vita per ciò che dovrà diventare? [3].

7. Uno sforzo di maggior penetrazione si rivela in uno dei piú recenti interpreti della filosofia antica, in Carlo Joël. Egli scopre in essa il soggettivismo fin dalle origini e avverte che non può essere casuale il sorgere

---

(1) A. GEMELLI, *Il mio contributo alla filosofia neo-scolastica* (Milano, Vita e pensiero) p. 74.

(2) Cfr. WINDELBAND, *Storia della filosofia* (Palermo, Sandron), volume I, p. 265.

(3) Vedi op. cit., p. 42.

del Logos, proprio quando in Grecia il sentire e il volere straripavano sino al fantastico nel misticismo, nella lirica e nella tirannide; proprio nell'epoca della *mania*. Egli scende, per cosí dire, nel sottosuolo dell'intellettualismo e trova che il mondo come unità e infinità era in quei tempi, non già contemplato, ma vissuto nel sentimento e personalizzato. Da che cosa perciò dipende il cosiddetto *razionalismo* della metafisica greca? Anche gli Elleni avevan la loro passione, la loro tendenza allo sconfinato; ma sentivano il bisogno di limitarlo e spiritualizzarlo. Ecco perché hanno segnato le vie dello spirito, sono stati i maestri e i modelli della filosofia intesa come forma. Ecco perché essi pregiavano la sostanza, lo spazio, la contemplazione, la chiarezza, l'individualismo, l'agone che si contempla e si giudica, la dialettica; tanto piú che vivevano in un paese, dove c'erano tanti oggetti da contemplare, tante differenze, tanti contrapposti. Il problema era questo: che ognuno voleva essere dominatore e, possibilmente, del mondo. L'intera filosofia greca è un conflitto tra lo spirito e il mondo, la ragione e i sensi, l'uno e il molteplice: Prometeo (considerato da Teofrasto come il primo filosofo) rimane il prototipo e il significato ultimo della Grecia [1]. Queste dilucidazioni, unitamente a quelle del Benn, mi pare che offrano un'interpretazione profonda e geniale dei caratteri essenziali del pensiero ellenico, perché, mentre fanno la debita parte all'oggettivismo, ne indicano la vera sorgente e possono adattarsi ai piú diversi rappresentanti di quel pensiero, giustificando il sereno equilibrio di un Democrito e di un Aristotele, non meno che il *pathos* orfico di un Empedocle e di un Platone.

8. Se la linea di sviluppo della filosofia greca è abbastanza semplice, perché dapprima la riflessione si

(1) Vedi Joël, op. cit., I, p. 39 e sg.

esercitò sugli oggetti della natura esterna, poi sulla natura dell'uomo, e infine, come dice il Windelband, proprio da questo ritorno parve attingere una piú profonda comprensione della realtà esterna (1); non tutti gli storici son d'accordo nei criteri da seguire per la divisione in periodi, giacché il periodizzamento è, come tutti sanno, affare di convenzione. Ci limiteremo pertanto ad esporre i tentativi principali compiuti in questo senso. Giovanni Edoardo Erdmann, attenendosi al criterio ovvio delle fasi di sviluppo, che ogni organismo attraversa, lo specifica poi secondo il processo triadico della dialettica hegeliana, da lui professata. E però suddivide il primo periodo, quello dell'immaturità, in tre gruppi: dei fisiologi puri (Talete, Anassimandro, Anassimene, Diogene Apolloniate), dei metafisici puri (Pitagorei ed Eleati), dei fisiologi metafisici (Eraclito, Empedocle, gli Atomisti); il secondo periodo, quello del massimo splendore, in due triadi, formate, l'una da Anassagora dai Sofisti da Socrate, l'altra dalle scuole Socratiche minori da Platone da Aristotele; il terzo infine, della decadenza, in tre gruppi: dogmatici (Epicurei e Stoici), scettici e sincretisti (Cicerone, Seneca, Elleni orientalizzanti, Giudei ellenizzanti, Filone). Ma da questo artificioso schema rimane escluso il Neoplatonismo, che, per motivi estrinseci, viene assegnato al Medio-Evo, mentre in realtà è il prodotto finale di tutto il lavoro della speculazione antica (2). Piú naturale ed intrinseca è la distinzione adottata dallo Zeller, anch'essa in tre periodi fondamentali. Nel primo la filosofia si ridurrebbe a fisica, o meglio, a dogmatismo fisico, ed avrebbe nella Sofistica il suo termine conclusivo. Nel

---

(1) Vedi op. cit., vol. I, p. 41.

(2) Vedi J. E. ERDMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* [4], I Band (Berlin, 1896).

secondo si ha una filosofia del concetto, che, fondata da Socrate per l'esigenza di scoprire un piú alto principio di verità, determina in maniera dialettica un tal principio, per opera di Platone; infine, con Aristotele addita nei fenomeni stessi il concetto, come essenza ed entelechia. Ma dal contrapporsi del concetto al fenomeno si produce un dualismo, non vinto neppure da Aristotele; e allora accade che lo spirito dall'oggetto si ritiri in se stesso nella soggettività, dando origine al terzo periodo, che si chiude quando il pensiero, sciogliendosi dal dato, perde il suo contenuto e riesce alla contradizione di mantenere la soggettività come la meta suprema e di contrapporle insieme l'Assoluto nella sua irraggiungibile trascendenza (1). Carattere di singolarità ha la classificazione introdotta dal Döring, il quale, molto unilateralmente, considera la filosofia antica sotto l'aspetto di filosofia dei beni e distingue: 1) un'età di preparazione, complessivamente scientifica (dal 600 circa, fin quasi al 300 a. C.); 2) trapasso alla vera e propria filosofia (dal 450 circa, fino a dopo il 300 a. C.); 3) predominio della dottrina dei beni fondata metafisicamente (dal 360 a. C. fino a dopo il 200 d. C.); 4) dissoluzione della filosofia come dottrina dei beni (dal 100 a. C. fino al 500 d. C.). Ma questa divisione è insussistente, perché, tra le altre cose, fa entrare nel periodo di transizione un filosofo della grandezza di Platone, mentre stacca da lui Aristotele, il sistematore di tutta l'enciclopedia filosofica, e lo caccia nel periodo axiologico, senza una giustificazione sufficiente (2).

9. Il Windelband, ispirandosi al criterio, che abbiamo indicato piú su, e distinguendo la filosofia propriamente

(1) Vedi Zeller, op. cit., I⁷, p. 225 e sgg.

(2) Vedi la *Geschichte der griechischen Philosophie*, già ricordata, volume I.

greca da quella ch'egli chiama ellenistico-romana, divide la prima in tre periodi: 1) *cosmologico*, dal 600 circa fino al 450 circa; 2) *antropologico*, per tutta la seconda metà del V secolo; 3) *sistematico*, dal 400 al 322, « che è il periodo dello sviluppo dei tre grandi sistemi della scienza greca: quelli di Democrito, di Platone e di Aristotele » (1). Se non che l'autore ha divulso arbitrariamente l'atomismo democriteo, che non può certo vantare la compiutezza sistematica del platonismo e dell'aristotelismo, dalla fase cosmologica, a cui e per lo spirito e per la forma dev'essere incorporato. La filosofia ellenistico-romana poi, secondo il Windelband, comprende un periodo etico ed un periodo religioso. A criteri esteriori di ordine geografico, o misto, danno la preferenza altri storici valorosi. L' Ueberweg, per esempio, distingue i seguenti periodi: 1) filosofia preattica; 2) filosofia attica; 3) filosofia ellenistico-romana (2). Con qualche leggera variante, questa classificazione è ripetuta dal von Arnim: 1) filosofia della Jonia e della Grecia occidentale; 2) filosofia attica; 3) filosofia ellenistica; 4) filosofia dell'epoca romana (3). Piú complessa è quella del Benn (4), il quale passa via via in rassegna: 1) le scuole joniche dell'Asia Minore; 2) la speculazione in Italia; 3) i filosofi minuti (Empedocle, Anassagora, Democrito); 4) gli umanisti e i naturalisti, che lavorano alla diffusione della cultura (i Sofisti); 5) Socrate, rappresentante della tradizione democratica in Atene; 6) Pla-

---

(1) Cfr. il citato manuale di *Storia della filosofia*, vol. I, p. 41.

(2) Vedi il notissimo *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, XII Aufl. — I B. *Die Philos. d. Altertums*, Berlin, 1926.

(3) H. von Arnim, *Europäische Philosophie des Altertums* (in *Die Kultur der Gegenwart*), Berlin u. Leipz., 1910.

(4) Vedi Benn, op. cit. Lo Joël, nel suo primo volume (il solo uscito finora), distingue tre grandi periodi: 1) lo svegliarsi della ragione nel secolo della passione; 2) l'assolutismo cosmico del sec. VI; 3) il secolo dell' Illuminismo (che va dai Sofisti alle scuole Socratiche minori).

tone, come rappresentante della tradizione aristocratica e panellenica; 7) Aristotele e il ritorno alla filosofia speculativa; 8) la filosofia ellenistica (gli Stoici e i loro critici e rivali). Tra queste varie divisioni, di cui potremmo aumentare il numero, ci sembra da preferire quella del Windelband, la quale unisce al criterio dell'articolazione intrinseca il pregio della semplicità e della naturalezza, perché, fatta eccezione per Democrito, non inquadra i pensatori in uno schema troppo artificiosamente ricercato, col danno evidente di mortificare, impoverire e sforzare il significato dei loro sistemi.

APPENDICE DI TESTI

PROEMIO

Dei tanti scritti, che portavano il nome di Orfeo, tre soli ci son pervenuti interi: le *Argonautiche*, i *Lapidari*, o *delle pietre* (Λιθικά, o περὶ λίθων) e gl'*Inni*. Il primo di questi poemi fu da alcuni attribuito ad Onomacrito, da altri ad un poeta alessandrino, da altri ad un neoplatonico: secondo i filologi piú recenti, esso appartiene al IV secolo d. C. ed è una meschina imitazione di Apollonio Rodio. Il secondo tratta delle virtú occulte di certe pietre (secondo una credenza superstiziosa proveniente dalla Babilonia) e potrebbe, secondo il Wilamowitz, essere stato composto in Asia verso la fine del secolo IV. « L'autore può aver avuto ragione di nascondere il suo nome, ma deplora in persona propria la decadenza della virtú e della pietà, è divoto di Ermes e sale su di un'alta montagna per sacrificare ad Elios » (cfr. *Die griechische Literatur des Altertums*, ed. cit., p. 286). Circa la data della composizione degl'*Inni*, sui quali abbiamo la testimonianza di Pausania, si è discusso a lungo, ed il Gruppe non crede che si possa concludere alcunché di certo; ma il Kern li ritiene (come abbiamo già accennato nel cap. II dell'Introduzione) composti a Pergamo, nel I secolo all'incirca dell'êra volgare. « Osservando l'indole rituale di essi e il severo misticismo di cui son rivestiti, guardando alle idee cosmogoniche, teologiche, ai simboli che contengono, confrontandoli coi frammenti, che delle dottrine orfiche troviamo nella greca letteratura, noi siamo condotti a ricono-

scere in essi un fondo antico » [1]. Intorno agli altri scritti poi, dovuti ad autori e a tempi diversi, riportiamo l'ordine, che ha dato il Kern ai frammenti ed alle testimonianze: 1) Frammenti piú antichi; 2) poemi sul ratto e sul ritorno di Persefone; 3) Teogonia di Ieronimo e di Ellanico; 4) *Sacri scritti in rapsodie*; 5) *Bacchiche*; 6) *Testamenti*; 7) *Opere astrologiche*; 8) *Astronomia*; 9) *Osservazione della sabbia*; 10) *La rete*; 11) *Epigrammi*; 12) *Insediamenti materni in trono*; 13) *Intorno al sacrificio*; 14) *Sacro scritto* (egizio); 15) *Intorno alla cura delle vesti de' simulacri divini*; 16) *Purificazioni*; 17) *Discesa all'Ade*; 18) *Sulle cinture sacre*; 19) *Litanie cosmiche*; 20) *Il Coribantico*; 21) *Il cratere*; 22) *Il piccolo cratere*; 23) *Sulla costruzione navale*; 24) *L'onomastico*; 25) *I giuramenti*; 26) *Il mantello*; 27) *La sfera*; 28) *Avvertimenti salutari*; 29) *Consacrazioni*; 30) *Vittorie*; 31) *Inni*; 32) *Inno al numero*; 33) *La fisica*; 34) *Sulle piante medicinali*; 35) *Vaticini*; 36) *Divinazione tratta dalle ova*; 37) Frammenti di sede incerta; 38) Frammenti spurii o dubbii. — Nella mia traduzione, condotta sulla pregevole edizione: *Orphicorum fragmenta* collegit Otto Kern (Berolini, MDCCCCXXII), mi son limitato ad una scelta, omettendo i numeri: 8, 9, 10, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 38, data la mancanza di frammenti genuini. Ho creduto bene, invece, di riferire, qua e là, alcuni degli *Inni orfici*, nella versione dell'Ottino.

---

(1) Vedi: *Gli inni orfici* recati in versi italiani con prolegomeni e note da E. Ottino (Torino, 1855), p. 35.

I. — ORFEO

1. Vita e scritti.

1. Suida. — Orfeo, di Libetra in Tracia (è una città sotto Pieria), figlio di Eagro e di Calliope; ed Eagro era il quinto disceso da Atlante, per mezzo di Alcione, una delle figlie di lui, undici generazioni prima della guerra troiana; e dicono che fu discepolo di Lino e che visse nove, altri dicono undici generazioni. Scrisse le *Vittorie* (si dice che siano di Ione il tragico). Fra queste: *Sulla cura degl'indumenti dei simulacri divini*, litanie cosmiche. *Sulle costruzioni navali. I sacri scritti* in 24 rapsodie (si dice che siano del tessalo Teogneto; secondo altri, del pitagoreo Cecrope). Gli *Oracoli*, attribuiti ad Onomacrito. Le *Consacrazioni* (dicono che siano esse pure di Onomacrito). ⟨*Lapidari*⟩: tra questi vi è un libro sull'incisione delle pietre, ch'è intitolato: *La pietra ottantesima. Le cose salutari*: si dice che appartengono a Timocle Siracusano, o a Persino di Mileto. I *Crateri*, che dicono di Zopiro. Gl' *Insediamenti materni in trono* e le *Bacchiche*: dicesi che sian di Nicia l'eleate. La *Discesa nell'Ade*: questa appartiene ad Erodico di Perinto. Il *Peplo* e la *Rete*: secondo alcuni, di Zopiro da Eraclea; secondo altri, di Brotino. L'*Onomastico*, 1200 versi. La *Teogonia*, 1200 versi. L'*Astronomia*, l'*Ammoscopia* [osservazione della sabbia], *Intorno al sacrificio. Dei sacrificii con le ova*, o *Dei presagi tratti dalle ova*, in forma epica. *Sulle cinture sacre*, *Inni*, il *Coribantico* e la *Fisica*, attribuiti a Brotino.

Orfeo di Crotone, poeta epico, di cui Asclepiade, nel sesto libretto delle cose grammaticali, dice che ebbe intimità col tiranno Pisistrato. Le *Dodecaeteridi*, le *Argonautiche* ed altri scritti.

Orfeo di Camarina, poeta epico, del quale dicono sia la *Discesa nell'Ade*.

1*a*. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati*, I, 131 (II, 81, 7, Stählin). — E Onomacrito ateniese, del quale si dice siano i poemi attribuiti ad Orfeo, si trova esser vissuto sotto il dominio di Pisistrato, verso la cinquantesima Olimpiade. E di Orfeo, che navigò insieme con Ercole, fu discepolo Museo... E gli *Oracoli*, che si attribuiscono a Museo, corre voce che appartengano ad Onomacrito; il *Cratere* di Orfeo, a Zopiro di Eraclea; la *Discesa nell'Ade*, a Prodico di Samo. Ione di Chio, nelle *Vittorie*, narra che anche Pitagora assegnava alcune opere ad Orfeo. Ma Epigene, negli scritti intorno alla poesia d'Orfeo, dice che la *Discesa agl'inferi* e il *Sacro scritto* appartengano al pitagoreo Cecrope; il *Peplo* e la *Fisica* a Brotino.

2. IBICO, fr. 10 A (Bergk): Orfeo dall'inclito nome.

2*a*. ESCHILO, *Agamennone*, 1629 (trad. Bellotti):

> Opposta voce invero
> Hai di quella d'Orfeo. Col dolce canto
> Quegli tutto allettando a sé traea.

3. DIOGENE LAERZIO, *Le vite dei filosofi* (traduz. di L. Lechi), proemio, III... — E cosí ebbe principio da' Greci la filosofia, il cui nome stesso è lontano da ogni forma barbarica. — IV. Ma que' che ne assegnano l'invenzione a non Greci si fanno in mezzo col trace Orfeo, dicendo ch'egli era filosofo ed antichissimo. Per me non so se debbasi chiamare filosofo chi divulgò ciò ch'ei racconta intorno agli Iddii, e non perdonandola adessi d'ogni umana passione gli aggrava, perfino di quelle turpissime libidini che alcuni uomini di rado commettono. Spacciasi la favola che e' fosse dalle donne fatto perire; ma l'epigramma ch'è in Dio di Macedonia dice che fosse fulminato cosí:

> Il trace auricetrato Orfeo le Muse
> Qui seppellir, cui Giove altipotente
> Uccise coll'ignifera saetta.

4. ERODOTO, lib. II, 53 (traduz. del Mustoxidi). — Perocché Esiodo ed Omero, quattrocento anni e non piú,

com'io stimo, sono d'età a me piú antichi. E costoro sono quelli che portarono ai Greci la generazione degl'iddii e dierono agl'iddii i cognomi, e ne distribuirono gli onori e gli attributi, e ne disegnarono le figure. Ma i poeti che diconsi nati prima di questi uomini, nacquero poscia di loro, come a me pare. E le prime di tali cose narrate sono dalle sacerdotesse dodonee; le posteriori, spettanti Esiodo ed Omero, io le dico.

5. EURIPIDE, *Alcesti*, v. 963 sgg. (trad. Bellotti):

> Io fra le Muse assottigliai la mente,
> De' saggi attinsi al vario
> Senno, e le cose anco del ciel poggiai
> A investigar; ma nulla piú possente
> Della fatal Necessità trovai.
> Nè su le Tracie tavole
> Util farmaco all'uopo Orfeo descrisse,
> E né pur Febo il disse
> Ai medicanti Asclepidi ecc.

6. EURIPIDE, *Il Ciclope*, 646 (trad. Bellotti):

> Ma so ben io
> Un magico d'Orfeo canto assai buono
> A far che da se stesso entri lo stizzo
> Nel cervello al Ciclope, e gliel'abbruci.

6*a*. EURIPIDE, *Ippolito* (trad. Bellotti), 925 [parla Teseo]:

> Va'; millanta virtude, imposturéggia,
> E di carmi digiun, d'erbe pasciuto,
> Orfeo tenendo a tuo signor, t'esalta,
> E di molte scienze adora il fumo.

7. EURIPIDE, *Issifile* (Pap. di Ossir. VI, n. 852, coll. 3, 8, p. 36 Hunt):

ISSIFILE. ..... presso l'albero mediano,
D'Asia un'elegia querula
intonò la cetra del trace Orfeo,
delle navi dai lunghi piedi ai rematori
gli ordini cantando: ora una veloce
navigazione, ora un riposo dell'abetino remo.

Fr. 64, col. 2, p. 70:[1]

EUMEO. Argo me e costui portò alla città dei Colchi.
ISSIFILE. Tormento del mio petto.
EUMEO. Dopochè Giasone, mio padre, morì, o madre.
ISSIFILE. Cose tristi, ohimè, dici, e lacrime agli occhi
miei, o figlio, tu dai.
EUMEO. Orfeo me e costui portò ad un luogo di Tracia.
ISSIFILE. Quale mai compiacenza al padre infelice
recando? Dimmelo, o figlio.
EUMEO. Il suono a me della cetera asiana va insegnando,
e questo qui dispose di Marte alle belliche armi.

8. [EURIP.] *Reso*, 943 (trad. Bellotti):

E pur noi Muse
La tua città molto onoriamo, e a stanza
N'è caro averla: di misteri arcani
Quivi da pria mostrò la luce Orfeo,
Cugin di questo che per te fu morto;
E Museo, quel tuo santo e sovra tutti
Prestante cittadin, Febo e noi suore
L'ammaestrammo.

9. ARISTOFANE, *Le Rane*, v. 1032 sgg. (traduzione di A. Franchetti):

Orfeo ne apprese sacri riti, e il precetto
D'astenersi dal sangue; Museo rimedi ai mali
E vaticinii.

10. TIMOTEO, *Pers.*, 234:

Primo Orfeo dal vario canto
fabbricò la lira,
ei, figlio della pieria Calliope.
Terpandro, dopo lui, in dieci
canti ordinò la musica.

---

(1) Giasone ha portato con sè alla Colchide, sulla nave Argo, i due fanciulli Eumeo e Toante, strappandoli al seno della madre Issifile. Dopo la sua morte, Orfeo prese a cuore gli orfani e li educò in Tracia. *(Nota del Diels)*.

11. Apollonio Rodio, *Gli Argonauti* (trad. Bellotti), lib. I, v. 31 e sgg.:

> Primamente d'Orfeo farem ricordo,
> Cui partorí Calliope stessa (è fama)
> Presso al colle Pimplèo, poi che si giacque
> Del Tracio Eagro al fianco. A lui dan vanto
> Mollite aver le indomite de' monti
> Pietre al suon di sue note, e la corrente
> Arrestata de' fiumi; e ancor segnali
> Stan del poter de' canti suoi que' faggi
> Che su la spiaggia della Trace zona
> Frondeggiano in filari, e ch'ei dal tocco
> Di sua cetra commossi attrasse quivi
> Giú vie vie dal Pierio.

12. Platone, *Il Convito* (trad. Bonghi), 179 d. — Invece, Orfeo, figliuolo di Iagro, lo rimandarono via dall'inferno a mani vuote, mostrandogli un fantasma della donna, per la quale era disceso, anziché dargli questa stessa, poiché, come un citaredo che era, s'era chiarito di animo molle, e gli era mancato l'ardire di morire di amore come Alceste, anzi s'era ingegnato d'entrare vivo nell'inferno. Sicché per questo gl'inflissero una pena, e lo fecero morire per mano di donne.

12 *bis*. Platone, *Repubblica*, X, 620 *a* (trad. Ferrai). — Narrava [Er] in fatti d'aver veduto l'anima, che giá fu d'Orfeo, scegliersi la vita del cigno in odio alle donne, dalle quali s'ebbe morte, non volendo ingenerato in donna venire alla luce.

13. Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* (trad. Compagnoni), lib. I, 23. — Da Osiride e da Iside fino al regno di Alessandro, che fabbricò in Egitto la cittá chiamata dal suo nome, gli Egizi numerano piú di dieci mil'anni, o come alcuni dicono, poco meno di ventitré mila: e tiensi per menzogna quella di chi pone questo Dio nato in Tebe di Beozia da Semele e da Giove. Imperciocché si attribuisce ad Orfeo l'avere colá trasportata la nascita di Bacco, dicendosi, che ito in Egitto e fattosi iniziare ne' misteri di esso, perché era amico de' Cadmei, e da questi tenuto

in molto pregio, volle far loro questa buona grazia; e che il volgo, tanto perché ignorava il fatto, quanto perché desiderava, che questo Dio si credesse greco, rapidamente ne adottò i misteri e i voti delle iniziazioni; e piú particolarmente spiegasi nel seguente modo, come colse Orfeo l'occasione di narrare ai Greci la generazione e le cerimonie sacre del Dio.

14. DIODORO, I, 96, 4, 6 (trad. Compagnoni). — Imperciocché dicono, che Orfeo dall'Egitto trasse la piú parte di vita de' misteri, e le orgie che si celebrano in consacrazione de' suoi errori, e tutta la favola degl'inferi, essendo le stesse le cerimonie delle iniziazioni di Osiride e di Bacco, e cosí quelle d'Iside e di Cerere, salvo che differiscono di nome; giacché introducendo le pene degli empi nell'Orco, e gli Elisi de' pii, e le divulgate finzioni delle ombre, altro non fa che imitare i funerali degli Egizi, mentre Mercurio, creduto il guidatore delle anime, secondo l'antico istituto degli Egizi il cadavere d'Api condotto sino ad un certo luogo consegna ad uno, che figura Cerbero. La qual cosa da Orfeo comunicata ai Greci, Omero imitandola inserí nel suo poema.

15. DIODORO, IV, 25 (trad. cit.). — Perché poi abbiamo fatto qui menzione di Orfeo, non sará inopportuno che diciamo qualche cosa di lui. Fu Orfeo figliolo di Oeagro e trace di patria; ed a memoria d'uomini tutti superò nella erudizione, e nella scienza della melodia e dell'arte poetica. Imperciocché egli compose un poema meraviglioso ed eccellente per la soavitá ben adattata de' versi; e tanto crebbe la gloria sua, che fu creduto blandire dolcemente, e a sé inclinare e fiere e piante co' suoni armoniosi de' suoi carmi. Ma egli di piú applicossi a conoscere la ragione delle cose; ed essendosi assai bene istrutto nella teologia degli Antichi passò in Egitto, dove molte altre cose imparò; cosí che poi tra tutti i Greci fu tenuto maestro eccellentissimo tanto delle iniziazioni e della teologia, quanto dell'arte di far poemi e di cantarli. Egli fu pure della spedizione degli Argonauti; e stimolato dall'amore verso la moglie, con meraviglioso ardimento penetrò sin nell'inferno, ove siffattamente col soave suo canto seppe

toccare Proserpina, ch'ella secondando il desiderio di lui gli concesse di poter seco condurne via la sposa dilettissima, la quale poco prima era morta; in quella maniera che dicesi Bacco anticipatamente tolta dalle ombre Semele e fatta immortale, averle dato il nome di Tione.

16. PAUSANIA, *La Grecia descritta*, lib. IX, cap. 30 (traduz. di S. Ciampi). — Ad Orfeo il trace è fatta assistente Telete (l'*Iniziazione*), ed attorno di lui sono lavorati anche degli animali di sasso e di bronzo, che stanno in atto di udirlo cantare. I Greci hanno fede a piú altri racconti di cose che non sussistano, come d'essere nato Orfeo da Calliope la Musa, e non dalla Calliope figliuola di Piero, che vanno a lui le belve attirate spontaneamente dal canto di esso, che andò vivo all'Averno per chiedere la sua moglie alle Deità di laggiú. Orfeo bensí, a parer mio, superò nella bellezza dei versi tutti i poeti anteriori a lui; per lo che salí a tanta autorità e reputazione da essere creduto inventore delle iniziazioni degli Dei, delle espiazioni delle opere scellerate, dei rimedi per le malattie, della maniera di fare i pacificamenti delle ire divine.

Affermano che le donne maritate di Tracia gli macchinassero la morte perché indusse i mariti a seguitarlo viaggiatore, che quelle per timore de' mariti medesimi non ebbero ardire di farlo, che poi tracannarono del vino, e cosi eseguirono l'audace attentato; e d'allora in poi fu prescritto agli uomini di marciare alle battaglie avvinazzati. Sono alcuni che pretendono esser venuta ad Orfeo la sua fine fulminato dal Nume e fulminollo a cagione delle dottrine colle quali ammaestrò il genere umano nei misterii di cui non avevano udito mai parlare. Fu detto ancora di piú, cioè: che essendogli premorta la moglie Euridice, andasse per lei in Aorno di Tesprozia; che quivi fosse anticamente un Oracolo della evocazione de' morti; che sperando egli d'essere nel ritorno seguitato dall'anima di Euridice e rivoltandosi addietro, vistosi deluso, diventasse uccisore di se stesso pel dispiacere.

I Traci dicono che gli usignoli, i quali nidificano al sepolcro di Orfeo, cantano piú soavemente, e meglio degli altri. Que' de' Macedoni che abitano di sotto al monte Pie-

rio ed alla città chiamata Dion, affermano che lì dalle donne fosse ucciso Orfeo. A chi va dalla città suddetta per la parte del monte, e cammina 20 stadii in avanti rimane a destra una colonna, e sopra ad essa è l'aggiunta d'un' idria di sasso; racchiude quest' idria le ossa di Orfeo, per quanto dicono i paesani. Il fiume Elicone ha il corso di stadii 75; a chi va più innanzi da quel punto la corrente sparisce sotto terra . . . .

I Diati (abitatori della città Dion) affermano che questo fiume in antico scorreva sempre sopratterra, ma che le donne ucciditrici di Orfeo essendosi volute lavare del sangue sparso per uccisione, il fiume a bella posta calò sotterra per non dare l'acqua all'espiazione della strage.

. . . .

. . . Chiunque siasi bene istruito di ciò che appartiene alla poesia, sa bene che rimangono degli Inni di Orfeo; ciascuno di essi è brevissimo, ed in tutti non sono un gran numero. I Licomedi sannoli a mente, e li cantano nel celebrare i Misteri loro. Per la eleganza de' versi avranno il secondo posto dopo gl' inni di Omero; ma della maestà e dignità divina ne hanno anche più di quelli.

17. Olimpiodoro, presso Fozio, bibl., c. 80, 61ª 31. — (Oasi) questa chiama Erodoto « isole de' beati »; ma Erodoto, che scrisse la storia di Orfeo e di Museo, la chiama Feacida.

18. Platone, *Protagora* (trad. Bonghi), 316 D. — L'arte sofistica io dico bene essere antica, ma quelli che la trattarono degli antichi, temendone l'odio, averne preso a coperchio e a velo, alcuni la poesia, come Omero e Esiodo e Simonide, altri le iniziazioni ed i vaticinii, Orfeo e Museo, co' loro seguaci.

18*bis*. Diodoro Siculo, V, 64, 4 (trad. Compagnoni). — Alcuni, fra i quali è Eforo, raccontano che gl' Idei Dattili abitarono presso l' Ida, monte della Frigia, e che passarono in Europa con Migdone: i quali essendo prestigiatori, facevano incantamenti, e riti, e misteri sacri; e stando in Samotracia avevano recato a quegl' isolani non mediocre stupore: nel qual tempo anche Orfeo, a cui la natura dato avea eccellente talento per la poesia, e pel suono, fattosi

discepolo di essi, era stato poi il primo ad introdurre in Grecia le cerimonie e i misteri delle iniziazioni.

19. PLATONE, *Jone* (trad. Bonghi), 536 B. — E quale de' poeti pende da una Musa, quale da un'altra. Noi diciamo questo: *è invasato*, che torna su giú al medesimo; gli è preso di fatti. Però da questi primi anelli, i poeti, son, da capo, chi da uno, chi dall'altro, sospesi degli altri, e s'ispirano, chi da Orfeo, chi da Museo; i piú son invasati e presi di Omero.

20. MALLIO TEODORO, *Dei metri*, IV, 1. — Crizia asserisce che il metro dattilico esametro fu inventato per la prima volta da Orfeo.

21. PSEUDO-LUCIANO, *Dall'astrologia*, 10. — I Greci né dagli Etiopi né dagli Egizi appresero niente di astrologia, ma ad essi Orfeo, figlio di Eagro e di Calliope, primo insegnò queste cose, non troppo chiaramente, né fece apparire in luce la dottrina, ma in servizio dell'arte magica e dei vani discorsi, com'era sua intenzione; perché, toccando la lira, celebrava le orgie e cantava i carmi rituali; ed essendo la lira formata di sette corde, consuonava coll'armonia degli astri in movimento.

22. Pausania in vari luoghi attribuisce ad Orfeo la fondazione di templi. Orazio (*Epistola ai Pisoni*) (1) e Temistio (or. XXX) gli danno vanto di aver migliorato i costumi e introdotto l'agricoltura.

23. Degli *Orfeotelesti* fa uno schizzo vivace PLATONE, *Repubblica*, II, cap. VII (trad. cit.): Cianciatori ambulanti e indovini che bazzicano per le case de' ricchi, fannoli persuasi sia in loro, concessa da gli dei per via di sacrifici e d'incantagioni, tal facoltà, che dove un peccato lor proprio o dei progenitori li macchi, possan purgarsene in mezzo alle feste e a' piaceri, e dove la voglian fare ad un inimico, possan farla ugualmente e al giusto ed all'ingiusto e con

(1) v. 391 sgg.:

> Silvestris homines sacer interpresque deorum
> caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
> dictus ob hoc lenire tigris rabidosque leones.

poca spesa, per via di certi blandimenti e secreti loro persuadendo gli dei a favorirli. E a tutti questi loro ragionamenti allegano testimoni i poeti.

24. Teofrasto, *I caratteri* (trad. di G. Pasquali), capit. XVI, 11. — E se [il superstizioso] ha un sogno, va dagli interpreti di sogni, dagli spiegatori di sacrifici, dagli àuguri, per chiedere quale dio o dea debba pregare. E va ogni mese con la moglie (o, se la moglie non ha tempo, con la balia), e con i figlioli a farsi iniziare dai ministri con misteri orfici.

25. Proclo, *Sul Timeo*, V, proemio. — Queste sono poi le Orfiche tradizioni, che Orfeo per mezzo di parole arcane tramandò misticamente; le imparò Pitagora, dopo essere stato iniziato in Libetra della Tracia, comunicandogli il sacerdote Aglaofamo quella sapienza intorno agli dèi, nella quale Orfeo era stato ammaestrato dalla madre Calliope: perché tali cose dice lo stesso Pitagora nello Scritto sacro. — *Teologia platonica*, I, 6. — In verità, l'intiera teologia dei Greci è figlia della mistagogia Orfica, avendo Pitagora per primo imparato i misteri intorno agl'iddii da Aglaofamo. E avendo Platone per secondo ricevuto la perfetta scienza di queste cose dagli scritti pitagorei ed orfici.

2. Frammenti di piú antica documentazione.

1. Aristofane, *Gli Uccelli*, v. 750 e segg. (trad. di A. Franchetti), coro di uccelli:

> O nati al cieco vivere, caduche foglie umane,
> Creta impastata, esangui, pari a sogni, ombre vane,
> Turbe senz'ali efimere, state a sentir, dolenti
> Mortali, noi da morte, noi da ricchezza, esenti,
> Noi sempre vivi, aerei, d'eterne idee beati;
> Ché quanto è in ciel, quai vivono gli augelli, onde son nati
> Dèi, fiumi e Caos ed Erebo ben ne apprendiate, e poi
> Ben dotti, — Schianta!, — a Prodico possiate dir, per noi.
> Caos, Notte, Erebo fosco, Tartaro vasto, in pria,
> Fur; non Terra, Aere, o Cielo. D'Erebo tuttavia
> Ne' seni ampli, la Notte, dall'ali tenebrose,

Un primo fecondato dal vento ovo depose;
Onde, qual turbo celere, compiti i tempi, uscìo
Fulgente d'aurei vanni, l'Amor, bramato Dio;
S'uní, nel vasto Tartaro, col Caos alato oscuro;
Covò, e noi, prima schiatta, diè in luce. Iddii non furo,
Pria che Amor tutte a coppie le cose unisse: insieme
Le uní e Ciel, Terra, Ocèano puro, e l'immortal seme
D'ogni beato Nume. Sì, di tutti i Beati,
Siam gli anziani.

2. PLATONE, *Repubblica*, II, 363 *c* (trad. di E. Ferrai). — Museo e 'l figliuolo suo [Eumolpo] anco piú splendidi doni promettono da gli dei dispensati a' giusti. E' li conducono all'Ade ne' loro canti, e là adagiatili li fanno assistere al convito de' pii e coronati passarsela sempre nella ebbrezza, avendo ritenuto che bellissimo premio della virtù sia eterna ebrietà. Altri eziandio a piú largo termine i premi riportano che vengono da gli dei, i figli de' figli, essi dicono, e la generazione di lui nella posterità perdurano all'uomo pio e saldo a' giuramenti. E cosí e per altri simiglianti modi encomiano la giustizia. Gli empii all'incontro e gli ingiusti seppelliscono in una melmosa palude dell'Ade e li dannano a portar acqua in un vaglio; mentre insino a tanto che vivono, d'obbrobriosa fama li coprono, e tutti i vituperii, onde Glaucone discorse in proposito de' giusti che per ingiusti passano, a gl'ingiusti appiccano e non altrimenti.

3. PLATONE, op. cit., II, 364 *c* (trad. cit.). — Indi ti metton dinanzi un mucchio di libri di Museo e d'Orfeo, figliuoli di Selene e delle Muse, come vanno dicendo, e secondo quelli si spacciano a far sacrifici, persuadendo non solo a' privati ma eziandio alle città, che per via di sacrifici e della giocondità delle feste v'abbiano remissioni e purgazioni de' peccati tanto pe' vivi quanto pe' morti, cui dan nome d'iniziazioni, le quali ne liberano da' mali di là, che terribili attendono chi non le adempia.

4. PLATONE, *Fedone*, 69 *c* (trad. di M. Valgimigli). — E anche que' tali che instituirono i Misteri, non pare fossero gente stolta; e in verità già da tempo, per via di enigmi, ci hanno fatto intendere che chi giunga nell'Ade senza

aver partecipato ai Misteri né compiuta la sua iniziazione, costui giacerà nel fango, e invece chi vi giunga in tutto purificato e iniziato, egli vivrà in compagnia degli dèi. Ché veramente, come dicono gli iniziatori di questi Misteri, « molti sono che portano ferule, ma Bacchi pochi ». E questi sono, a mio credere, non altri che quelli i quali hanno esercitato filosofia nel vero senso della parola.

5. Platone, op. cit., 70 *c* (trad. cit.). — E proviamoci a considerare la cosa da questo punto, se cioè sia proprio vero che esistono nell'Ade le anime dei morti, oppure no. C'è, mi ricordo, una dottrina antica, che vi sono colà anime giuntevi di qui e che di là novamente tornano qui e che si rigenerano dai morti in nuovi esseri.

6. Platone, op. cit., 62 *b* (trad. cit.). — E quella parola che si ode pronunciare in certi misteri, che noi uomini siamo come in una specie di carcere, e che quindi non possiamo liberarcene da noi medesimi e tanto meno svignarcela, è, sí, certo, parola di una qualche profondità e non facile a penetrare compiutamente...

7. Platone, *Cratilo*, 400 *c* (trad. Bonghi). — Poiché taluni dicono ch'esso [il corpo] sia σῆμα [tomba] dell'anima, giacché essa sia seppellita nel corpo in cui sta; e perché, d'altra parte, l'anima σημαίνει con esso checché significhi, anche per questa ragione si chiama rettamente σῆμα. Però a me pare che Orfeo e i suoi le abbiano soprattutto apposto questo nome, perché l'anima vi sconta la pena, di quei peccati, s'intende, che la sconta; e questo involucro, immagine di una carcere, l'abbia, perché σώζηται [sia salvata, conservata]; sicché all'anima esso sia, appunto quello onde ha nome, un σῶμα [corpo], insino a che la non abbia soddisfatto il debito; e non ci sia nulla da alterarvi, neanche una lettera.

8. Platone, *Le Leggi*, III, 701 *b-c* (trad. di A. Cassarà). — A questa libertà tien dietro quella di non voler sottostare ai magistrati, e quindi quella di sottrarsi all'autorità del padre, della madre e degli anziani e di non curarsi dei loro precetti; continuando per questa via, quando si è presso al termine, si cerca di liberarsi dalla soggezione alle leggi; e quando si è già proprio al termine di

essa, non si riconoscono piú né giuramenti, né patti, né dèi, e si mostra e s'imita l'indole che si attribuisce agli antichi Titani, tornando di nuovo al loro stato, quello, cioè, di menare una dura esistenza, travagliata incessantemente dai mali.

9. PLATONE, *Il Convito*, 218 *b* (trad. Ferrai). — Poiché a tutti voi è comune la insania del filosofare e lo esaltamento, tutti vo' mi darete ascolto, e cosí anco condonerete a ciò ch'io ho detto ed ho fatto; ma voi servi, e se altri v'abbia profano ed inculto, chiudete forte i battenti delle vostre orecchie.

10. PLATONE, *Filebo*, 66 *c* (trad. Bonghi). — « Alla genesi sesta », dice Orfeo,

« Interrompete l'ordine del canto ».

PROCLO, *Sulla Repubblica di Platone*, II, 100, 23 (Knoll): « alla sesta generazione », dice Orfeo, alludendo ai popoli terreni, i quali, essendo in parte selvaggi ed inesorabili, puniscono, afferrandoli, coloro che vivono tirannicamente ed ai quali sono apparecchiate le prigioni, per scontare la pena, e l'ultimo e piú orribile domicilio e luogo di punizione delle anime: il Tartaro.

11. PLATONE, *Epist.*, VII, 335 *a*. — Bisogna credere effettivamente e sempre agli antichi e sacri discorsi, i quali ci ammoniscono che noi siamo anime immortali e che avremo dei giudici e sconteremo le maggiori pene, allorché qualcuno si staccherà dal corpo.

12. PLATONE, *Le Leggi*, II, 669 *d* (trad. Cassarà). — Invece i poeti di natura umana, mescolando e confondendo senza alcun criterio siffatte cose, si mettono in condizione di muovere il riso di quanti, al dire di Orfeo, « han raggiunto la maturità pel godimento ».

Nota il Lobeck che la sentenza di Orfeo: « quanti pervennero agli anni della pubertà e raggiunsero la maturità per i godimenti sensuali » è trasportata da Platone alla maturità del giudizio e ad affermare che quel genere di musica, di cui parla, riuscirebbe fastidioso a tutti coloro che in queste cose hanno un certo sentimento e son capaci di vero piacere (*Aglaoph.*, II, 948).

13. Platone, *Le Leggi*, VIII, 829 *d* (trad. cit.). — Né alcuno osi cantare un carme che non sia stato giudicato e approvato dai custodi delle leggi, neanche se sia piú soave degl'inni di Tamira e di Orfeo, ma solo quei carmi che sono stati giudicati sacri e dedicati agli dèi.

14. Platone, *Cratilo*, 402 *b* (trad. Bonghi). — Come alla sua volta Omero dice che generatore degli Dei è Oceano e madre Tetide; e anche Esiodo in un luogo, credo. Anzi anche Orfeo dice:

> Oceano dalle belle onde pel primo
> Introdusse le nozze, egli che Teti
> Sposò di stessa madre a lui sorella.

15. Platone, *Timeo*, 40, *d-e* (trad. Giarratano). — Parlare degli altri numi e saperne l'origine è impresa piú che da noi, e bisogna credere a quelli che ne parlarono prima, perché erano, come dicevano, discendenti di Dei e dovevano conoscere bene i loro antenati. Pertanto non si può non aver fede a figli di Dei, benché parlino senz'argomenti verosimili o necessari, ma perché affermano di riferire cose di famiglia, noi, seguendo la legge, dobbiamo credervi. La generazione dunque di questi Dei, com'essi la riferiscono, cosí sia e si dica: da Gea e da Urano nacquero Oceano e Teti, e da questi, Forci e Crono e Rea e quanti con essi, e da Crono e da Rea, Zeus ed Era e tutti quelli che sappiamo essere detti loro fratelli e anche gli altri figli di essi.

16. Platone, *Eutifrone*, 5 *e* (trad. Acri). — *Eut.* Tutte le persone convengono che Giove è il piú buono, il piú giusto degl'Iddii; convengono, da altra parte, che egli messe in catene suo padre Saturno, perché senza alcuna ragione divorava i figliuoli, e che anche Saturno a sua volta per altre cattiverie capponò il padre suo, Urano... *Socr.* Ma, per Giove, Dio dell'amicizia, credi tu siano avvenute davvero codeste cose? *Eut.* Codeste ed altre ben piú maravigliose, che la gente non conosce.

17. Platone, *Fedro*, 248 *c-d* (trad. Ferrai). — Ch'ella è legge di Adrastea qualunque anima fattasi compagna a Dio abbia scorto alcuno degli eterni veri, sia insino ad un

altro periodo immune da patimenti, e dove cosí possa far sempre, per sempre sia illesa. Ma quando impotente a raggiungere Iddio, nulla abbia scorto e per un qualche accidente s'aggravi d'oblivione e di malvagitá, e d'essa gravata, perda le penne e a terra cada, allora è legge la non vada nella prima generazione ad animare alcuna natura animale. Ma si quella che veduto abbia di tutte le altre piú innanzi, andrà ad accompagnarsi alla natura d'un uomo che addiverrà filosofo, e amante del bello, o d'un cultore delle musiche arti e maestro in amore; quella che venga seconda, alla natura d'un re equo, prode in guerra e degno d'imperare su gli altri; la terza d'un politico, o di chi s'occupi nell'amministrazione o nella finanza; la quarta di ginnasta amante de' faticosi esercizi o di tale che versi nelle mediche cure del corpo; la quinta incontrerà a vivere la vita del vate o di tale che faccia le iniziazioni a' misteri; alla sesta quella s'addice del poeta o di tal altro che versi nella imitazione; alla settima quella dell'artigiano o del colono; quella del sofista o di tal che si studi andare a' versi del popolo, alla ottava, e d'un tiranno alla nona.

18. Platone, *Le Leggi*, 715 *e* (trad. Cassarà). — Cittadini, possiamo dunque dir loro, Dio, come vuole anche l'antica tradizione, ha nelle sue mani il principio, il mezzo e la fine di tutto ciò ch'esiste, e procede diritto, conformemente alla sua natura, movendosi per l'universo. Lo accompagna sempre la giustizia, punitrice di coloro che trascurano la legge divina. Chi vuole procurarsi la felicità, s'attacca alla giustizia, e la segue umile e modesta. Chi, reso gonfio dall'orgoglio, o fatto superbo dalle ricchezze, dagli onori o dalla bellezza del suo corpo, per leggerezza e dissennatezza a un tempo, s'infiamma e insolentisce, ritenendo di non aver bisogno né di capo, né di guida, di essere anzi in grado di guidare gli altri, è lasciato da Dio in abbandono; lasciato in abbandono, egli per giunta si unisce ad altri del suo stampo, e imbizzarrisce mettendo tutto a soqquadro; in un primo tempo molti lo ritengono un personaggio importante, ma non tarda molto ch'egli paga alla giustizia la meritata pena, e rovina completamente se stesso, la sua casa e lo stato.

19. Aezio, *Delle opinioni dei filosofi* (trad. di M. Adriani, in *Opuscoli morali* di Plutarco), II, 13, 15. — [Dopo aver citato un'opinione di Eraclide Pontico e de' Pitagorici sugli astri]. I quali precetti si leggono nelle scritture d'Orfeo, che ciascuna stella fanno un mondo.

20. Pseudo-Demostene, *Contro Aristogitone*, I, 11. — E l'inesorabile e veneranda Dike, della quale Orfeo, che c'insegnò i primi sacri misteri, dice che siede *presso il trono di Zeus*, per invigilare tutte le azioni degli uomini.

24. Aristotele, *Metafisica*, XII, 6, 1071 *b* 26 (trad. Carlini). — Eppure, in fondo, alla stessa impossibile conseguenza si arriverebbe dicendo con i teologi che tutto fu generato dalla notte, o con i fisici che tutte le cose erano dapprima confusamente. Poiché, come tutto sarebbe stato posto in movimento, se non ci fosse una causa in atto? — XIV, 1091 *b* 4. — E gli antichi poeti in tanto son d'accordo con loro, in quanto dicono che la signoria e il comando appartiene a Zeus, e non a ciò ch'è prima nel tempo: la Notte, p. es., o il Cielo, il Caos o l'Oceano. E se avviene loro di enumerare cose siffatte, è perché sanno mutevoli i principii governanti il mondo.

25. Aristotele, op. cit., I, 3, 983 *b* 27 (trad. Carlini). — Ci sono alcuni che credono che anche gli antichissimi, quelli che per primi hanno teologizzato, gran tempo innanzi alla presente generazione, abbiano avuta la stessa opinione intorno la natura, perché cantarono di Oceano e Teti autori della generazione, e che gli dei giurino per quell'acqua che i poeti chiamano Stige; ora, ciò che piú è antico piú merita rispetto, e il giuramento merita rispetto piú che mai. Ma che quella antichissima opinione riguardi proprio la natura delle cose, potrebbe non esser chiaro.

26. Aristotele, *Della generazione degli animali*, II, 1, 734 *a* 16. — O, infatti, si generano tutte le parti simultaneamente, come il cuore, il polmone, il fegato, l'occhio, e ciascuna delle altre, o successivamente, quali appaiono nei cosiddetti poemi di Orfeo: perché quivi si dice che l'animale sia generato a somiglianza del tessuto di una rete.

27. ARISTOTELE, *Dell'anima*, I, 5, 410 *b*. — Questo difetto poi ha il discorso esposto nei cosiddetti poemi orfici: poiché dice che l'anima dall'universo entri nel corpo, mediante la respirazione, e sia portata dai venti. Questo certamente non può accadere alle piante, né ad alcuni animali, giacché non tutti respirano: il che sfugge a coloro che ebbero tale opinione.

Cfr. GIOVANNI FILOPONO, 186, 24. — « Cosiddetti », perché non sembra che i poemi siano di Orfeo, come dice anche esso Aristotele nei libri: *Sulla filosofia*; di lui però sono gl'insegnamenti, e dicono che Onomacrito li stendesse in versi.

28. *Laminette orfiche di oro*. — Furono scoperte in vari luoghi dell'Italia meridionale, ad Eleuterna nell'isola di Creta, e a Roma. Hanno grande importanza per la dottrina che racchiudono, e sembra che, non solo preparassero alla morte, ma servissero anche di consolazione nelle miserie della vita. Il DIETERICH (*Nekyia*, Leipzig, 1893) credette che siffatti carmi derivassero da un poema attribuito ad Orfeo: « La discesa all'Ade »; ma quest'opinione fu messa in dubbio dal Rohde. Oltre le citate opere del Diels e del Kern, ho tenuto presenti: COMPARETTI, *Laminette orfiche* (Firenze, 1910) e OLIVIERI, *Lamellae aureae orphicae* (Bonn, 1915).

a) *Iscrizione di Petelia* (presso Strongoli), ora nel Museo Britannico: sec. IV-III a. Cr.

E troverai a sinistra delle case di Aide una fonte
e ad essa vicino piantato un bianco cipresso (1);
a questa sorgente guàrdati dall'accostarti.
Ne troverai un'altra, di Mnemosyne dal lago (2)

---

(1) Le due vie simboleggiano il bene e il male (destro e sinistro erano tra loro opposti, secondo i Pitagorici). Il Comparetti nota che la fonte si riferisce al Lete, a cui debbono accostarsi i morti ordinari; mentre gl'iniziati ai misteri orfici si recheranno a destra del cipresso bianco (si tratta forse della *populus alba*).

(2) L'abbeverarsi delle anime alla fonte di Mnemosyne « si riferisce alla originaria lor vita di esseri divini ripresa e continuata nell'oltretomba » (Comparetti).

fredda acqua scorrente: custodi vi sono davanti.
Dirai: 'di Gea son figlia e d'Urano raggiante di stelle,
celeste è la mia stirpe, e questo pur voi ben sapete (1).
Dalla sete brucio e mi struggo, ma datemi presto
fredda acqua scorrente di Mnemosyne dal lago' (2).
Essi ti faran dono di bere alla fonte divina,
e allor con gli altri eroi tu poscia il regno otterrai (3).

b) *Iscrizione di Eleuterna*, ora nel Museo di Atene: sec. II a. Cr. — L'originale di questa e di altre due iscrizioni quasi identiche fu ricostruito dall'Olivieri, il quale nota ch'essa ha un colorito drammatico, perché introduce direttamente in dialogo la fonte, o i suoi custodi, e l'anima:

'Brucio di sete e mi consumo'. — 'Orsú bevi alla mia
fonte perenne, là a destra, ov'è il cipresso.
Chi sei tu? [Donde sei?]' — 'Di Gea son figlia e di Urano stellato'.

Il Kern riferisce qui opportunamente un epigramma spettante al culto orfico dei Cretesi e proveniente da una lapide scoperta a Festo (II sec. a. Cr.). Vedi Blass, *Griech. Dialektinschr.*, III, 2, 360 e Kern, in *Hermes*, LI, 1916, p. 557:

Un gran prodigio agli uomini la Madre di tutti esibisce,
ai santi l'offre e a chiunque dei natali rende testimonio,
ma a quelli che trascuran la divina stirpe fa cose contrarie.
Tutti con reverenza e buone parole avanzatevi puri
nel divo tempio della Magna Madre e divine opere
conoscerete degne della immortale in questo tempio.

---

(1) Qui c'è, sull'origine e sul nascimento degli uomini, una tradizione ricordata da Euripide e Apollonio Rodio (Olivieri). La frase era il motto d'ordine, da pronunziarsi per essere ammessi dai custodi.

(2) L'acqua e la luce, secondo i Greci, erano le cose piú preziose e piú necessarie alla vita (Olivieri).

(3) Il resto dell'iscrizione è assai mutilo; cosí lo ricostituisce l'Alline: «a edificazione dei morituri scrissi queste cose, io, che tornai alla luce, dopoché mi ravvolsero le tenebre infernali».

c) *Iscrizione di Thurii*, scoperta nella campagna di Sibari: ora nel Museo di Napoli: sec. IV-III a. Cr.:

Vengo dai puri pura (1), o de' sotterranei regina (2),
o Eucle (3) ed Eubuleo (4), e voi altri iddii immortali;
ché dalla vostra beata stirpe io mi glorio discesa,
ma la Moira mi vinse e il dio folgorante dagli astri.
Ma a volo uscii dal giro lugúbre e molesto (5),
l'ambita corona con piedi veloci raggiunsi (6)
e in grembo alla regina, signora degl' inferi, scesi.
'Te beato e felice, che d'uomo un nume sarai'.
Capretto caddi nel latte.

La punizione inflitta all'anima si riferisce, secondo il Comparetti, « alla nota dottrina degli orfici, ricordata pure nella laminetta di Petelia, circa l'origine divina dell'anima sviluppatasi dalle ceneri dei titani..., fulminati per la grave ἀδικία di aver fatto a pezzi il corpo di Zagreus. L'anima umana, disseccata dal fuoco celeste, soffre di arsura, finché purificata, non sia riammessa nel consorzio divino ». Quanto all' immagine del capretto, gli sembra una di quelle locuzioni proverbiali passate nel rituale mistico, a simboleggiare la purezza dell' iniziato, che, morendo, va a saziarsi della beatitudine divina. Il Dieterich invece crede che al myste sia applicato il nome di capretto, perché sotto questa forma era adorato Dioniso nelle colonie doriche dell' Italia meridionale, e che il latte indichi la via lattea, dimora (secondo alcuni) de' beati. La Harrison trova qui nient'altro che una formula rituale. L'Olivieri infine spiega: « son fatto certamente dio, quello stesso dio che presiede alla nostra comunitá, e l'anima mia di fanciullo, che succia il latte, è pura e innocente ».

(1) Parla qui l'anima del myste: dice che viene dai puri l'uomo di origine divina, ma poi macchiato (Oliv.).

(2) Vedi *Inni orfici*, 29, 6.

(3) Cioè Plutone, l'Orco.

(4) Cioè, secondo l'Olivieri, Dioniso Zagreo.

(5) È la ruota delle nascite, di cui parla anche Proclo.

(6) Secondo il Comparetti, è il premio dovuto alla pietà; secondo il Dieterich, è la corona che ricinge la dimora dei beati.

d) *Iscrizione di Thurii*, scoperta nello stesso luogo della precedente:

Vengo dai puri pura, o dei sotterranei regina,
o Eucles ed Eubuleo e quanti altri iddii e demoni siete;
poichè io della vostra stirpe beata mi glorio d'essere
e la pena scontai per opere non giuste,
o che la Moira m'abbattesse, o lo scagliatore de' fulmini.
Ora supplice vengo dinanzi alla splendida Persefone,
affinché benigna m'invii ai soggiorni dei puri.

e) *Iscrizione di Thurii*, scoperta come le precedenti: non differisce quasi punto dalla *d*).

f) *Iscrizione di Thurii*, scoperta come le altre: sec. IV-III a. Cr.:

Ma, quando l'anima abbandoni la luce del sole,
la destra per le vie degl'inferi . . . .
. . . . [le convien] battere, custodiente ogni bene.
Gioisci della prova sofferta: ma questa non avevi mai fatta (1)
Da uomo divenisti dio: capretto cadesti nel latte.
Gioisci, gioisci, a destra battendo la via
per i prati sacri e i boschi di Persefone.

g) *Iscrizione trovata a Roma*, ora nel museo Britannico: II sec. d. Cr.:

Vien pura di tra i puri, o de' sotterranei regina,
o Eucles ed Eubuleo, questa di Zeus figlia nobile: ho poi
da Mnemosyne (2) questo preclaro (3) agli uomini dono.
'Cecilia Secundina, entra, oramai dea per la legge' (4).

---

(1) Il DIELS (*Vors.*, II³, S. 177) interpreta: finora l'anima, attraversando i vari stadi della metampsicosi, non era giunta all'ultima e superna, l'apoteosi.

(2) Non si tratta, secondo il Comparetti, della Mnemosyne inferna della fonte, ma di quella superna, «invocata come dea dai mystae viventi, a cui è rivolto il 76° degli Inni Orfici. L'Olivieri intende che l'anima, infilata la via a destra, abbia già bevuto alla fonte di Mn. e, memore della sua origine divina, implori.

(3) Questo *dono* ha, per il Comparetti, un senso tutto spirituale (la purezza); per il Diels, invece, è la stessa laminetta.

(4) «È questa la prima volta che si trova menzione di un νόμος degli Orfici. Con questa grave parola è qui indicato l'assieme di tutti i precetti d'ogni specie, anche etici, che costituivano l'iniziazione, il dogma, il rito e la religione orfica» (Comparetti).

29. Clemente Alessandrino, *Strom.*, V, 8, 49, 3 (II, 360, 10 Staehlin). — E che? Forse non anche Epigene, nel libro *Della poesia di Orfeo*, esponendo le voci proprie di Orfeo, dice che l'espressione « spole dalle curve ruote » indica gli aratri, « stami » i solchi, « filo » significa allegoricamente il seme, « lacrime di Zeus » indicano la pioggia, « Moire » le fasi della luna, la trentesima quintadecima e nuova luna? Perciò dice pure che Orfeo le chiama « vestite di bianco », quasi fossero parti di luce. Ancora « florido » significherebbe la primavera, per la sua essenza; « inerte » la notte, per la quiete, e « Gorgonia » la luna, per il volto che si scorge in essa, e « Afrodite » è chiamato dal teologo il tempo in cui si deve seminare. — Tali enigmi adopravano anche i Pitagorei, chiamando allegoricamente « cani di Persefone » i pianeti, « pianto di Cronos » il mare. E innumerabili cose troveremo dette in modo enigmatico dai filosofi e dai poeti, mentre anche intieri libri manifestano l'occulta intenzione dello scrittore: tale il libro di Eraclito *intorno alla natura*, per il quale è soprannominato il tenebroso. Rassomiglia a questo libretto anche la teologia di Ferecide Sirio.

30. Clemente Aless., *Protreptico*, II, 17, 2-18, 2 (I, 14, 7 Staehl.). — Del tutto inumani sono i misteri di Dioniso. Mentre egli era ancor fanciullo e intorno a lui danzavano i Cureti, agitandosi armati, si cacciarono sotto con frode i Titani e, dopo averlo allettato con balocchi infantili, così innocente ancora lo dilaniarono, come dice il tracio Orfeo, vate di tal mistero:

> La trottola, la ruota e i giocattoli che piegan le membra
> e gli aurei pomi belli tolti alle Esperidi vocali.

Né paia inutile esporre al vostro dispregio i simboli, benché inutili, di un siffatto mistero: il dado, la palla, il paleo, i pomi, la trottola, lo specchio, il vello.

31. Clem. Aless., *Protrept.*, II, 18, 1, 2. — E Atena, che aveva rapito furtivamente il cuore di Dioniso, fu chiamata Pallade dal palleggiare il cuore. I Titani poi, che l'avevano lacerato, ponendo un lebete sul treppiede e

gettandovi le membra di lui, prima le cossero, poi, infilandole a spiedi, *le tenevano al disopra di Efesto*. Ma, apparso in ultimo Zeus, colpito forse, come dio, dall'odore delle carni arrostite, che i vostri dèi confessan di ricevere come un dono, percuote col fulmine i Titani e consegna le membra di Dioniso ad Apollo, che le sotterri. Quegli non disubbidí a Zeus e, portandole sul Parnaso, diede sepoltura al cadavere lacerato.

32. Filodemo, *Della pietà*, 44, p. 16, 1 (Gomperz). — Parla della triplice nascita di Bacco. La prima di esse è dalla madre, la seconda poi dalla coscia, e la terza quando, sbranato dai Titani, ritornò in vita, poiché Rea ebbe messo insieme le membra. Ed Euforione nella Mopsopia conviene in tutto questo; ma Orfeo dice che il dio passò tutto il tempo nell'Ade.

33. *Scol.* di Apollonio Rodio, III, 26 (da Apollodoro, *Sugli dèi*):

> Ma Chronos generò Eros e tutti i venti.

34. *Scol.* cit., III, 1. — Che delle feste siano protettrici le Muse, è indicato ne' carmi orfici:

> Né i mortali obliano le Muse: ché sono esse
> patrone, ad esse in cura stanno il coro e le amabili feste.

35. *Scol.* cit., III, 467:

> E allora Demeter generò Ecate dal nobile padre.

36. *Etim. Gud.*, ed. Sturz, 395, 1 (parla della menta, resa infruttifera dall'addolorata Demeter):

> Quel ch'era prima grande albero sulla terra e fruttifero.

3. Sul ratto e sul ritorno di Persefone.

1. Jacoby, *Das Marmor Parium*, A, 25, ep. 14 (cfr. Diels, *Vorsokr.*³, II, S. 173). — ⟨Dacché Orfeo, di Eagro e di Calliope⟩ figlio, espose la sua poesia: il ratto di Core

e la ricerca da parte di Demeter e la semina compiuta di propria mano da costei, che la insegnò alla moltitudine di quelli che ne raccolsero il frutto.

Secondo l'ipotesi del Kern, quattro carmi orfici si riferiscono all'argomento in questione: 1) uno antichissimo, ricalcato (sembra) da Euripide nell'*Elena*; 2) un carme siculo, di cui apparirebbero le vestigia in una laminetta aurea d'interpretazione difficilissima, scoperta a Turii; 3) la versione orfica dell'inno omerico a Demeter, consacrata in un papiro di Berlino; 4) un carme seriore adoperato da Pausania e da Clemente Alessandrino.

2. *Papiro berlinese*, 44: sec. II a. Cr. (DIELS, op. cit., 173-174). — Parafrasi di una versione orfica dell'Inno a Demeter. — Orfeo era figlio di Eagro e della Musa Calliope; il re delle Muse Apollo animò d'ispirazione costui, sicché, pieno del nume, fece gl'inni, che Museo, con qualche emendazione, mise in iscritto. Offrì moltissimi iddii da adorare ai Greci ed ai barbari, e per ogni culto si prendeva la massima cura delle iniziazioni, de' misteri, delle purificazioni e dei vaticinî. La dea Demeter... Questa Orfeo tramanda essere sorella di Zeus; altri, madre: di nessuna delle quali cose va fatta menzione ai pii. Infatti il discorso prende inizio da Zeus e dalla figlia di Demeter, Persefone, che trova un narciso alla presenza delle figlie di Oceano, i cui nomi son questi, secondo i versi di Orfeo: Leucippe, Fanera, Elettra, Iante, Melobosi, Tyche, Ociroe, Criseide, Ianeira, Acaste, Admete, ecc. — (Mentre coglie il narciso, Persefone è rapita da Aidoneus. Zeus aiuta il fratello, perché fra tuoni e lampi manda un gregge di maiali (?) neri, con cui Artemide e Atena vengono messe in rapporto tra loro. Demeter accorre dalla Sicilia). La sventurata geme per causa della figlia: Calliope, Clisidice e Demonassa (?) insieme con la regina, venute ad attinger acqua, chiedono notizie a Demeter come se fosse una mortale, ed essa era arrivata, sotto la pressione del bisogno: come Orfeo dice attraverso questi canti. (Significato dell'uso del croco e del giacinto). Seguono i versi

dell'inno a Demeter, 8 sgg. Narciso. Fuga di Aidoneus — inno a Demeter, 17, 32, 36. Ecate. La regina Baubo porge a Demeter il proprio figlio Demofoonte. Egli prospera meravigliosamente, unto di ambrosia, consacrato di notte dal fuoco. Baubo nota l'incantesimo e grida. Onde esclama Demeter: « O dissennati uomini dalle molte sofferenze, che né il male imminente per destino prevedete, né il bene »... Il fanciullo è bruciato. La dea si scopre: « Io sono Demeter, che reca la stagione matura, che dispensa bei frutti. Qual dio celeste, o chi dei mortali uomini ghermí Persefone e ingannò il suo amabile cuore? ». Segue il ritorno di Celeo ed altri pezzi guasti nel papiro, fino a Trittolemo.

Riferiamo, nella versione di Enrico Ottino, alcuni brani d'inni orfici, che alludono al ratto (v. KERN, op. cit., 115).

Dall'*Inno a Plutone* (XVIII):

E tu un giorno alle tue nozze rapivi
Dai verdeggianti margini la prole
Dell'augusta Demetra e via per l'onde
Sulla ratta quadriga a un antro cieco
Sopra l'Attica terra e tra le genti
D'Eleusine traevi, ove sue gole
Aide schiudeva.

Dall'*Inno a Persefone* (XXIX):

Vestita
Di primavera, pei fioriti margini
Di voluttà col fremito le molli
Aure sospiri e di tue sante membra
Indizio fan le nuove fronde e i fiori,
Poiché autunno le tue rapite nozze
Dall'alto contemplò.

Inno XLI. *Alla madre Antea* (1):

Antea, diva regina, illustre madre
Degli immortali numi e degli umani,
Che un dí vagando in doloroso affanno

---

(1) È un appellativo di Cerere, che suonerebbe (secondo il traduttore): *affabile, amica.*

Requïe avesti dell'afflitta mente
Nelle valli Eleusinie e in Aide accanto
All'inclita Persefone, seguendo
Guida al cammin pei sacrosanti talami
Del venerando sotterraneo Giove,
L'augusta prole di Disaulo (1); o dea,
Per mortale virtú d'Eubolo madre,
Supplicata regina, deh, ti prego,
Al tuo discendi pio veggente amica.

Dall'Inno XLIII. *Alle Stagioni:*

Di Persefone voi liete compagne,
Quando al giocondo sol fra tondi balli
La rimenan le Grazie e le Fate (2);
Care a Giove e alla madre dispensiera
Dei dolci frutti, tra le sacre preci
Delle teleti (3) ai veggenti novelli,
Deh voi scendete e l'ordine fecondo
Rimenate dei tempi eternamente.

4. Le quattro teogonie orfiche.

1. APOLLONIO RODIO, *Gli Argonauti*, (trad. di F. Bellotti), lib. I, v. 615 e sgg.:

Orfeo la cetra
Prese allor nella manca e sciolse un canto.
Cantò come la terra e il cielo e il mare
Prima in sola una massa eran confusi,
E ciascun poi da quel discorde misto
Fu partito e distinto; e come han sempre
Nell'etere le stelle un fisso lume,
E quale è della Luna e qual del Sole
L'aerea strada, e come i monti in alto
Surser dal piano e i fragorosi fiumi
Nacquero in un con le lor Ninfe, e tutti
I semoventi corpi. E cantò poi

(1) Cioè: Trittolemo.
(2) Propriamente: le Moire (Parche),
(3) Grecismo, da τελετή = consacrazioni, cerimonie.

Come Ofïone a' primi tempi, e seco
L'oceanina Eurinome l'impero
Tennero insieme del nevoso Olimpo,
Ma poi quegli a Saturno, e questa a Rea
Cesser da forza astretti, e giú nell'onde
Precipitâr dell'Oceàno, e quelli
Sui beati regnâr divi Titani
Infin che Giove ancor fanciullo, ancora
Immaturo di senno, avea ricovro
Nello speco Ditteo, nè lui puranco
Fatto forte i terrigeni Ciclopi
Della folgore avean, del tuon, del lampo,
Doni che somma arrecan gloria al nume (1).

2. Scol. Dan. *alla Bucol. di Verg.*, IV, 10, p. 46, 3. — Nigidio Figulo, *Sugli dèi*, lib. IV: Alcuni dividono gli dèi e le loro generazioni in tempi ed età: tra i quali anche Orfeo pose dapprima il regno di Saturno, poi di Giove, poi di Nettuno, poi di Plutone; taluni ancora, come i magi, dicono che vi sarà il regno di Apollo: per il quale è da vedere se non intendano riferirsi al fuoco, o a quella che è da chiamare piuttosto conflagrazione.

3. Fr. 30 (Kern). Crisippo, presso Filodemo, *Della pietà*, 80, 16. — Nel secondo libro (cioè intorno agli dèi) si sforza di collegare alle dottrine di essi le opinioni attribuite ad Orfeo e a Museo, e quelle che si trovano presso Omero ed Esiodo ed Euripide e altri poeti, come anche Cleante. Il tutto è etere (= Zeus), ed esso è padre e figlio, in modo che nel primo principio non vi è contrasto per il fatto che Rea sia madre e figlia di Zeus. E fa gli stessi ravvicinamenti anche nel libro sulle Cariti, nel quale dice che Zeus è la legge e che le Cariti sono i nostri cominciamenti ed i contraccambi dei beneficii.

4. Al n. 31, il Kern riproduce un frammento di papiro del sec. III av. Cr., scoperto a Gurob in Irlanda e pubblicato con dotto commento da J. Gilbart Smyly (*Greek Papyri from Gurob*; Dublin, 1921). Si tratta di reliquie della sacra legge degli Orfici, con miscuglio di parti me-

---

(1) I versi 615-626, come notano il Diels e il Kern, sono empedoclei. Donde sia stato attinto il resto, è ignoto.

triche. La restituzione del testo nella sua integrità non è possibile. Sono da notare: al v. 5, l'invocazione diretta a *Brimo* (= l'adirata), epiteto di Ecate (per la quale è da ricordare il motto mistico dell'ierofante di Eleusi: « la veneranda Brimo generò il sacro fanciullo Brimo »); al v. 9 e segg. l'inizio delle cerimonie sacre; ai vv. 20 e 27, l'allocuzione del sacerdote al myste; al v. 23 e sgg., l'indicazione dei simboli orfici. Sono rammentati pure Demeter, Rea, i Cureti, Pallade, l'uno Dioniso ed Irikepaigo, ossia Erikepeo, il cui culto è attestato da un'iscrizione del II secolo dopo Cr., scoperta nel 1906 a Jerocesarea in Lidia.

5. DAMASCIO, *Dei primi principii*, 124 (I, 319, 8: Ruelle). — La teologia riprodotta dal peripatetico Eudemo, come opera di Orfeo, passò interamente sotto silenzio l'intelligibile, come ineffabile e inconoscibile quanto alla maniera di esporlo e descriverlo; ma prese il cominciamento dalla Notte, da cui anche Omero incomincia, seppur non ha fatto una genealogia continuata. Non è da accogliere, invero, il detto di Eudemo, che Omero si rifaccia dall'Oceano e da Teti, perché egli sembra consapevole esser la Notte divinità grandissima, tanto che la venera anche Giove: « poiché temeva di far cosa spiacente alla precipite Notte » (*Iliad.*, XIV, 261). Ma deve anche Omero incominciar dalla Notte. Esiodo poi mi pare sia stato il primo che, facendo la narrazione del Caos, abbia chiamato Caos la natura incomprensibile e totalmente una dell'Intelligibile e che ivi introduca per prima la Terra come un certo principio dell'intera generazione dei numi; se non forse il Caos quale secondo tra i due principî; la terra poi e il Tartaro ed Eros come triplicità intelligibile, ma Eros al terzo posto, quasi a mo' di ritorno mentalizzato. Così, infatti, anche Orfeo, nelle rapsodie, designa la Terra al primo luogo, in quanto assodata primamente in un certo stato solido e sostanziale; il Tartaro al luogo di mezzo, come oramai in certa maniera portato alla distinzione.

6. DAMASC., op. cit. 123 (I, 316-18). — Ma in queste citate rapsodie Orfiche vi è in certo modo quella teologia intorno all'intelligibile, che anche i filosofi interpretano, ponendo come unico principio delle cose tutte Cro-

nos; introducendo al posto della dualità, Etere e Caos, al posto dell'essere in senso assoluto l'uovo, e facendo questa prima triade. Contano poi nella seconda o il generato e generante uovo divino, o la bianca e luminosa tunica, o la nube, perché di qui balza Fane: quanto al termine mediano, filosofeggiano chi in un modo, chi in un altro... La terza triade comprende Metis come intelletto, Erikepeo come potenza, e lo stesso Fanes come padre (1)... Tale è appunto la teologia orfica usuale.

7. ACHILLE. *Isagoge* ai *Fenomeni* di Arato, p. 32 sgg. (Maass, trad. Olivieri (2)). — « Ammesso che la composizione dell'universo consti, secondo Crisippo, di quattro elementi: due gravi, terra ed acqua, e due leggieri, fuoco ed aria, la loro mescolanza è causa dell'ordine universale. Come sono disposti questi elementi? Etere e cielo siano lo stesso, o differenti, sono al di fuori, aventi schema sferico; dopo, dentro, c'è l'aria ed essa sta intorno alla terra, sfericamente, al di fuori. Piú dentro dell'aria c'è una sfera, quella dell'acqua, intorno alla terra stessa, fra l'aria e la terra; nella parte piú centrale c'è la terra. Le altre tre o quattro sfere (1ª etere e cielo, 2ª aria, 3ª acqua; ovvero 1ª etere, 2ª cielo, 3ª aria, 4ª acqua) si muovono intorno, solo quella della terra sta. Al di fuori la sfera del fuoco e piú dentro quella dell'aria, gli Archimedei concedono che si muovano e nel mezzo c'è quella dell'acqua e quella della terra... il fuoco e l'aria piú leggieri hanno la tendenza a portarsi in alto, lo attesta la semplice visione, ma lo provano anche le ventose di cui fanno uso i medici... e il fatto che, se appiccato fuoco a un tizzone, lo si capovolge, il fuoco non si porta in giú, perché ha la spinta a portarsi in alto. Che l'acqua e la terra siano gravi ed abbiano la tendenza a portarsi giú, non c'è bisogno di insegnamenti, ne è maestra l'esperienza. Ora la disposizione, che noi

(1) Il DIELS (*Vorsokr.*³, II, 171) nota che le sei generazioni di questa redazione, usuale tra i Neoplatonici e forse tardiva, pare siano state queste: 1) *Cronos, Etere-Caos*; 2) *Ovo*; 3) *Fanes* (= Metis, Erikepeos)-*Notte*; 4) *Urano-Gaia*; 5) *Zeus-Persefone*: 6) *Dioniso Zagreus*.

(2) Vedi A. OLIVIERI, *L'uovo cosmogonico degli Orfici* (Napoli, 1920), p. 29 e sg.

abbiamo dato allo sferoma, gli Orfici dicono essere simile a quella nell'uovo. Infatti quel posto, che ha il guscio nell'uovo, lo ha il cielo nell'universo, e come l'etere, in forma circolare, è sospeso al cielo, lo stesso rapporto ha la pellicola (= *membrana testacea*) rispetto al guscio; ma poiché, secondo alcuni, cielo ed etere sono uno, e dopo questo c'è l'aria, la pellicola nell'uovo ha il posto dell'aria. Ove la carne bianca nell'uovo abbia il posto dell'aria, il giallo ha quello dell'acqua e il piú interno o il centro del giallo avrà il posto della terra».

8. Damascio, op. cit., 123 *bis* (I, 317, 5, Ruelle). — La teogonia riferita da Ieronimo e da Ellanico, se pure non è lo stesso autore, cosí narra: «in principio vi era l'acqua e il fango, da cui si assodò la terra», supponendo questi due principî, l'acqua e la terra, questa di natura separante, quella tale da conglutinare e tenere insieme l'altra; ma lascia andare l'ineffabile principio uno, anteriore ad entrambi: giacché il non potersi neanche parlare di esso è indicato dalla sua natura arcana. Da questi due principî, dico l'acqua e la terra, fu poi generato un terzo, un dragone con due teste aderenti di toro e di leone, con aspetto di dio nel loro mezzo ed ali sugli omeri. Esso era chiamato Cronos che non invecchia ed Eracles; a lui si congiunse Ananke, avente la stessa natura di Adrastea incorporea, diffusa in tutto il cosmo, sí da toccarne i confini. Questo io credo si designi come il terzo principio costituito per essenza, salvoché fu posto quale maschio-femmina, a indicare la causa generatrice del tutto. E suppongo avere la teogonia rapsodica tralasciato i due primi principî insieme coll'Uno, anteriore ai due e passato sotto silenzio, come se avesse per la prima volta alcunché di enunciabile e di commisurato agli orecchi umani. Esso, infatti, era Cronos, altamente onorato in quella teogonia, immortale padre dell'Etere e del Caos; certo, anche secondo una testimonianza siffatta, questo Cronos drago partorisce una triplice progenie: l'Etere, dice, umido, il Caos infinito e per terzo con essi l'Erebo nebbioso: una seconda triade questa, analoga alla prima e dinamica in essenza, come quella paterna. Perciò ancora il terzo ele-

mento di essa è l'Erebo nebbioso, il paterno e supremo l'Etere, non semplice ma umido: e il medio quivi il Caos infinito. Ma in questi, dice, Cronos generò un uovo, poiché anche una simile tradizione lo fa un prodotto di Zeus e generato in essi, affinché la terza triade intelligibile da loro proceda. Quale è questa, dunque? L'uovo, la dualità delle nature in esso, di maschio e di femmina, e nel mezzo la moltitudine degli spermi d'ogni sorta: come terzo, accanto a quelli, il dio incorporeo, avente ali d'oro alle spalle, nei fianchi appiccate delle teste taurine, sul capo un drago immane, raffigurante forme animali d'ogni specie. Questo dunque è da tenere come intelletto della triade; le specie mediane e le molte e le due come potenza; lo stesso uovo, infine, come principio paterno della terza triade, il terzo dio. E questa teologia celebra il Protogono e chiama Zeus ordinatore di tutte le cose e dell'intero cosmo, onde pure il nome di Pane.

9. Apione, presso Clemente Romano, *Omilie*, VI, 3, 4 (trad. di A. Olivieri, da: «La materia...» in poi).

Esiodo nella *Teogonia* (v. 116) dice: «In verità, primissimo si generò il Caos». Il «si generò» è chiaro che indica il generarsi come generato, non l'esistenza sempiterna come non generata. Ed Orfeo paragona il Caos ad un uovo, in cui avvenne la fusione dei primi elementi. Questo Caos, Esiodo suppone, come Orfeo dice l'uovo generato, spinto fuori dell'infinita materia, e si generò come segue. La materia animata è di quattro specie; da principio ci fu tutto un abisso infinito, sempre scorrente, che si portava in modo indistinto e versava inoltre infinite mescolanze imperfette, ora da una parte, ora dall'altra, e perciò le scomponeva in seguito a disordine; era aperto ed incapace di amalgamarsi in una generazione. Però avvenne che una volta esso infinito pelago per natura propria, urtato all'intorno, in seguito a movimento fisico, precipitò in ordine dallo stesso nello stesso, come fango; e mescolò le essenze, e cosí da ciascuna delle cose tutte il piú ritornante, quello che trovavasi ad essere piú adatto alla generazione del vivente, come in imbuto precipitò nel mezzo dell'universo e per il fango, che porta

tutto, andò nel fondo e si attirò l'aria circostante ed assunse una disposizione o forma distinta, conveniente al piú generativo. Come infatti la bolla suole formarsi nell'umidità, cosí da ogni parte si serrò una pelle sferica. Poi, ingravidato in sé, portato su dallo spirito divino che l'occupa, soprastette alla luce questo *quid*, parto grandissimo, opera animata, partorita dall'abisso e simile alla periferia delle uova e alla velocità del volo.

10. Apione, presso Clemente Romano, *Omilie*, VI, 5-12. — Dopo aver accostato Κρόνον (Saturno) a Χρόνον (tempo), e Ῥέαν (Rea) al ῥέον (scorrente) della sostanza umida, notando che tutta la materia, portata dal tempo, come un uovo partorí il cielo sferiforme, che abbraccia tutto, continua (trad. Olivieri): In principio l'uovo era pieno del midollo generativo, capace di partorire elementi e colori di ogni specie; onde, nonostante provenisse da una essenza e da un colore, portava in sé l'immagine di ogni specie. Come infatti nella generazione del pavone pare che sia uno il colore dell'uovo, ma ha in sé in potenza la virtú di chi sarà per recare alla luce infiniti colori, cosí anche l'uovo *animato*, prodotto dalla materia infinita, mosso dalla materia che vi sta a fondamento e sempre scorrente, trae in luce mutamenti d'ogni sorta. Infatti da entro la periferia si forma un *quid* vivente *maschio-femmina*, per previdenza dello spirito divino che vi è dentro, quello che Orfeo chiama *Phanes*, perché, appresso lui, l'universo splendette per esso della luce, portandosi a maturità nell'umido il piú nobile degli elementi, il fuoco. E non è inverosimile, perché anche nelle lucciole, ad esempio, la natura diede a noi di vedere luce umida. — VI. L'uovo dunque primo composto, intiepidito dal vivente di dentro, si spezza, [indi si presenta formato], ciò che all'incirca anche Orfeo dice:

spezzatosi (dal basso) l'antico ampio uovo;

e cosí con grande forza venuto fuori Phanes, la pelle dell'uovo riprende la sua simmetria e si costituisce; mentre Phanes, come su cima di monte, presiede al cielo, e negli

arcani risplende per l'eternità infinita. E la materia generativa serrata (a forma di midollo) per entro la pelle, vi resta nella lunghezza del tempo, fino a che, sobbollendo fisicamente, il calore distingue le essenze di tutte le cose. La parte piú bassa primieramente, come sedimento, per la gravità si ritira in basso, quella cioè che per l'attrazione e il peso e molta quantità della sostanza giacente a fondamento chiamarono Plutone, dimostrando essere re dell'Ade e dei morti (1). — VII. Questa sostanza prima, dunque, e molto sordida ed aspra, dicono fosse ingoiata da Cronos, il tempo, giusta la natura, per il calare di essa all'ingiú. Dopo il primo sedimento, l'acqua confluente e galleggiante sulla prima posatura fu chiamata Poseidone. Il terzo elemento poi che restava, purissimo ed elevatissimo, poiché era fuoco luminoso, denominarono Zeus per lo zelo della sua ardente natura, giacché il fuoco, essendo portato in alto, non fu assorbito da Crono-tempo verso gli strati bassi, ma, come dissi, la sostanza ignea, essendo vitale e tendente all'alto, si aderse fino alla stessa aria, che è anche intelligentissima per la sua purezza. Dunque, per il proprio calore, Zeus, e cioè la sostanza ardente, attira ciò che è rimasto nel sostrato umido, ossia quel sottilissimo e divino spirito, che chiamarono Metis. — VIII. Giunto poi al sommo dell'aria stessa ed assorbito da essa, come umido mescolato al caldo, dopo aver suscitato un palpito in continuo moto, genera l'intelligenza, a cui danno il nome di Pallade, per via del palpitare, e che è una perspicacia di somma perizia; servendosi di questa, l'artefice etereo fabbricò tutto il mondo. Ma da esso Zeus penetrativo, etere caldissimo, l'aria si spinge fino a questi luoghi, a' quali danno il nome di Era. E pertanto, discesa dalla purissima sostanza dell'etere, quasi femmina per la purezza, in confronto al migliore, fu stimata a ragione sorella di Zeus, per esser nata dalla medesima sostanza, e moglie perché soggiacente come donna... — XII. Ed io risposi: tralascio ora di parlare con diligenza

---

(1) Fin qui arriva la traduzione del prof. Olivieri; per il resto, ho upplito io.

dell'uovo animato, che fu prodotto, per l'esito del miscuglio, dalla materia infinita: e rotto il quale, secondo alcuni, saltò fuori il maschio-femmina, Fanes; e taglio corto con tutte codeste cose, fino al punto in cui il rotto involucro venne a prender coesione, dopoché rimase indietro la materia midollosa di esso.

11. Atenagora, *Per i cristiani*, c. 18, p. 20, 12 Schw. (trad. Galliccioli). — Non da principio, come asseriscono, vi erano gli dèi, ma in quella maniera fuvvi cadauno come vi siamo noi. Su ciò vanno tutti d'accordo, avvegnaché Omero dice:

> de' numi il genitore
> Oceano e Teti.
>
> [*Iliad.*, lib. XIV, v. 363, trad. Monti.]

Orfeo poi, il quale eziandio primo inventò i nomi loro, e ne espose le generazioni, e riferì le gesta di cadauno, e appresso essi si crede che parli di Dio con piú veritá di tutti, seguito da Omero per la maggior parte, e principalmente circa gli dèi, esso ancora ne ridice la prima loro generazione dall'acqua:

> Del gran fiume Oceàn, di tutte cose
> Generatore.
>
> [*Iliad.*, XIV, 297, trad. Monti.]

Perché, secondo lui, l'acqua fu il principio di tutte le cose, e dall'acqua fuvvi Ili, e da amendue nacque l'animal Dragone, il qual aveva attaccata un'altra testa di lione, e in mezzo di quelle la faccia del dio appellato Ercole e Chrono. Quest' Ercole generò un uovo grandissimo, il quale pieno essendo, dalla violenza di lui che 'l generò, a forza di sfregamento fu rotto in due. La parte dalla banda della sommità si fece che fosse Urano, e l'altra parte inferiore Ge. Usci fuori dunque ancora la dea Ge con corpo, e Urano congiuntosi con Ge generò le femmine Cloto, Lachesi, Atropo, e i maschi di cento mani Cotto, Gige, Briareo, e i Ciclopi Bronte e Sterope e Arge. I quali avendo ligati eziandio cacciò nell' inferno, avendo conosciuto che egli

sarebbe balzato dall'impero dai figliuoli. Per questo montata in collera la Ge ha generati i Titani:

> Figli celesti generò la Terra
> La venerabil, che i Titani han detto
> Vendicator' del gran stellato Urano.

12. ATENAGORA, *Per i cristiani*, c. 20, p. 22, 10 Schw. (trad. cit.). — Se pertanto l'assurdità della loro teológia non si fosse estesa se non fino all'asserire che furono fatti gli dèi, e che dall'acqua hanno la loro costituzione, dopo aver fatto io vedere che non havvi alcuna cosa fatta, la quale a dissoluzione non sia soggetta, sarei passato alle restanti accuse. Ma perché da un canto stabiliscono la figura dei loro corpi, che Ercole sia il dio dragone avvolticchiato, e altri chiamano di cento mani, e della figliuola di Giove la quale procreò dalla madre Rea, o Demetre o Demetore, che è la stessa cosa, dissero che nel sito naturale aveva due occhi, e altri due nella fronte, e la figura di bestia nella parte diretana del collo, e che aveva corna, laonde eziandio Rea spaventata dalla mostruosità della figliuola erasene fuggita senza porgerle la mammella: e quindi misteriosamente fu nominata Atela, ma comunemente Proserpina o Core, diversa essendo da Atena cosí chiamata da fanciulla: dall'altro canto poi narrarono le cose squisitamente da loro fatte, come essi pensano: qualmente Crono tagliò i genitali di suo padre, e lo balzò dal cocchio, e uccideva i propri figliuoli inghiottendo quelli di loro che erano maschi. E Giove avendo legato il padre lo cacciò nel tartaro, come aveva fatto Urano ai figliuoli propri. E guerreggiò contro i Titani per lo impero, e perseguitò Rea la madre, che ricusò di essere sua moglie, onde poi diventata una dragonessa, mutatosi anch'egli in dragone e legatala col nodo detto di Ercole, si giacque con essa, e che il simbolo di quel giacimento sia la verga di Mercurio. Aggiunsero che in seguito si accoppiò con Proserpina sua figliuola, avendo sforzato eziandio costei in figura di dragone, dalla quale ebbe il figliuolo Bacco. Ma è necessario dire almeno questo: Qual cosa di pudico, ovvero di utile, ha un tale racconto, onde abbiamo a cre-

dere che sieno dei Saturno, Giove, Proserpina e gli altri? L'assegnazione dei corpi? E qual mai uomo savio e versato nella contemplazione delle cose potrebbe credere, che una vipera sia nata da un Dio? Orfeo:

> Altra stirpe crudel Fanete crea
> Dall'utero divin, vipera orrenda,
> Che avea in testa un'ondeggiante chioma:
> Era 'l viso di lei bello d'aspetto,
> Ma il rimanente corpo era di drago
> A principiar dal collo.

Ovvero riconoscerebbe Fanete medesimo per un dio primogenito? perché costui è quello che sbucò fuori dall'uovo: oppure che egli avesse il corpo, o la figura di dragone? o che venisse inghiottito da Giove, perché Giove fosse incomprensibile? In fatti, se nulla sono piú eccellenti delle bestie vilissime; mentre consta essere necessario che sia distinta la divinità dalle terrene cose, e da quelle che si traggono fuori dalla materia; già non sono dei. E perché mai ci presentiamo a essi, la produzione dei quali è come quella dei giumenti, e hanno figura di fiere, e sono brutti a vedersi?

13. ATENAGORA, *Per i cristiani*, 32, p. 42, 18 Schw. (trad. cit.). — Egli dunque non è maraviglia alcuna, se questi di noi raccontino favole di quelle cose, le quali narrano dei loro dèi, e le passioni de' quali mostrano che sieno misteri. Ma era però giusto che essi, se erano per condannare un empio accoppiamento con libertinaggio e indifferenza, o avessero odiato Giove, il quale generò figliuoli non meno da Rea sua madre, che da Proserpina sua figliuola, e il quale ebbe in moglie la propria sorella, oppure Orfeo poeta di queste cose, avvegnadioché fece Giove ancora piú empio e scelerato di Tieste.

5. Sacri scritti in 24 rapsodie.

Come nota il Rohde (*Psiche*, trad. ital., parte seconda; Bari, 1916; p. 714 e sgg.), sin dai tempi di Siriano, una teogonia orfica era spiegata dagli scolarchi neoplatonici in

discorsi e scritti, per dimostrare la concordanza di Orfeo, Pitagora e Platone. In generale, i neoplatonici, quando citano Orfeo direttamente, si riferiscono alle rapsodie, composte in numero pari a quello dei canti omerici. Questi *Sacri discorsi*, rammentati da Suida, pare che siano diversi dal *Sacro scritto*, attribuito a Cercope da Epigene. A qual tempo risalga la loro composizione, è ignoto; ma in essi certamente erano conservate tracce di carmi piú antichi. Il Rohde e il Gruppe (art. « Orpheus » e « Phanes » nel *Lexicon* del Roscher) sostengono che Platone non conobbe la teogonia rapsodica; il Kern e il Gomperz credono alla remota antichità di essa. L'erronea lettura del nome *Phanes* (corretta poi da E. Diels) in una laminetta d'oro scoperta presso l'antica Thurii aveva indotto alcuni a collocare già nel III sec. av. Cr. una testimonianza sicura di questo mito orfico; ma, benché debba ammettersi come dimostrato uno *Scritto sacro* più antico (a cui alludono Cicerone e Plutarco), non può appartenere al VI secolo, né ad Onomacrito, quello piú recente in 24 rapsodie, alcune delle quali sono citate da Aristocrito Manicheo (nella *Teosofia* di Tubinga), da Giovanni Malala (nella *Cronografia*) e dall'*Etymologicum Magnum*. L'esistenza di un carme teogonico di Orfeo, che indubbiamente, secondo il Kern, faceva parte dei *Sacri scritti*, è attestata da Atenagora, da Clemente Alessandrino, da Macrobio, ecc. (vedi KERN, *Orphicorum fragmenta*, p. 140 sgg.).

Fr. 61 (Kern). — ARISTOCR. MANICH., *Teos.*, 61, p. 116, 15: « perciò nella quarta rapsodia [Orfeo] cosí dice a Museo:

Queste cose con la mente custodisci, o caro figlio, nel cuore,
avendo appreso i fatti piú antichi e da Fane.

Fr. 62. — GIOV. MALALA, *Cronografia*, IV, 88-92 (accenna alla dodicesima rapsodia):

O re, di Latona figlio, lungi-saettante, Febo possente,
onniveggente, dei mortali e degl'immortali sovrano,
Elios, da auree ali sollevato,
per la dodicesima volta codesta voce da te udii,
tu parlando; e sei testimone tu, o lungi-saettante, che era divina.

Fr. 63. — *Etymologicum Magnum*, 231, 21:

Che chiamano Giganti per soprannome tra i beati,
perché da Gea nacquero e dal sangue di Urano.

Fr. 66. — Proclo, *Sulla Repubblica di Platone*, II, 138, 8 (Kroll):

Questo Chronos immortale, dall'eterno consiglio,
generò l'Etere e una voragine immensamente grande
[per ogni lato,
né alcun termine vi era sotto, né fondo, né alcun
[sostegno.

Fr. 70. — Damascio, *Dei principii*, 55:

Dipoi il grande Chronos generò nell'Etere divino
un uovo lucido come argento.

Fr. 71. — Proclo, *Sul Timeo di Platone*, 33 *b* (II, 70, 3 Diehl):

Questo poi in un infinito giro
incessantemente era portato.
Fu mosso in un giro ineffabile.

Fr. 72. — Proclo, *Sulla Repubblica di Platone*, II, 138, 18:

La voragine sottostante all'aria e l'etere senza venti
[si schiuse,
al balzare di Fanes.

Fr. 73. — Lattanzio, *Istituz. divine*, 1, 5, 4-6 (Brandt): « Orfeo, ch'è il più vetusto dei poeti e compagno degli stessi numi (è fama, invero, che navigasse tra gli Argonauti coi Tindaridi e con Ercole), chiama il dio vero e magno πρωτόγονον, perché avanti a lui nulla fu generato, ma da lui fu generata ogni cosa. Lo nomina anche Φάνητα, perché, mentre nulla esisteva ancora, primo dall'infinità apparve ed esistette. Siccome non poteva concepirne l'origine e la natura, lo disse nato dall'aria immensa:

Il primogenito Faetonte, dell'eccelso etere figlio,

poiché altro di più non aveva a dire ».

Fr. 75. — *Etymolog. Magn.*, p. 787, 29:

Che appellano Fanes,
perché primo nell'etere fece la sua epifania.

Fr. 76. — Ermia, *Sul Fedro di Plat.*, 246 *e*:

Con quattro occhi guardandosi qua e là.

Fr. 78. — Ermia, op. e loc. cit.:

Da auree ali portato qua e colà.

Fr. 79. — Proclo, *Sul Timeo*, 30 *c-d* (I, 427, 20. Diehl):

Forze di toro mettendo in moto e di leone dal guardo
[acceso.

Fr. 80. — Suida, alla voce Φάνης:

Intorno a Fane e ad Erikepeo.

Nei poemi Orfici furono introdotti questi due nomi con molti altri ancora: dei quali recano che Fane abbia le parti vergognose posteriormente, sul deretano. E dicono che egli abbia la vigilanza che produce i viventi; similmente poi anche Erikepeo dicono che stia ad invigilare l'altra potenza. Quanto alla frase: « colui che ingoia gli dèi tutti », non è applicata ad Erikepeo, ma a Cronos.

Fr. 81. — Proclo, *Sul Timeo*, 30 *c-d* (I, 429, 26. D.):

Femmina e genitore il potente dio Erikepeo.

Fr. 82. — Proclo, op. cit., 33 *c* (II, 85, 23. D.):

Curando nei pensieri il cieco veloce Eros.

Fr. 83. — Proclo, *Sul I° Alcibiade*, 103 *a*, p. 376, 10 (Cousin): « Parlando intorno all'intelletto intelligibile, il teologo dice: il tenero Eros e Metis protervo » e ancora:

Dei quali ha ricalcato un dio grande sempre le orme.

Fr. 84. — DAMASCIO, *Dei principii*, 189: « e anche il teologo dei Greci », dicendo che:

> una pioggia immensa versa Fane

dalla sua eccelsa cima.

Fr. 85. — Da PROCLO, *Sul Timeo*, 31 *a*, e da PLATONE, *Cratilo*, 391 *d-e*:

> Un demone venerando,
> Metis recante il seme degl'iddii gloriosi, che Fanes
> protogono gl'immortali chiamarono sul vasto Olimpo.

Fr. 86. — ERMIA, *Sul Fedro di Platone*, 247 *c*:

> Il protogono invero nessuno lo guardò con gli occhi,
> se non la Notte sacra; ma gli altri tutti
> ammiravano vedendo nell'etere un fulgore inatteso,
> talmente, con la sua figura, l'immortale Fanes facea ri-
> [piegare indietro.

Al n. 87, il Kern inserisce il VI degl'*Inni orfici*: *A Primigenio*:

> O Primigenio, duplice natura,
> Grande, errante per l'etere, te chiamo,
> Te, dall'oro prodotto, a cui da tergo
> Spuntan bell'ali d'oro, te che mostri
> Fronte di tauro, stirpe, onde dapprima
> Furo i mortali ed i beati numi,
> Seme commisto, vario, Erichepeo,
> Germe, che ad uom nomar non lice, arcano,
> Impetuoso, splendido, che in fuga
> Volgesti un dì la fosca tenebria,
> Battendo l'ali intorno, e bella e pura
> Festi la luce scaturir pel mondo,
> Sì ch'or te l'inno mio chiama Fanete
> Priapo e Antauge (1), dal volubil guardo;
> Beato, saggio, dal fecondo seme,
> Nella santa multiplice telete
> Giocondo scendi a chi l'orgie celébra.
>
> (Trad. Ottino.)

---

(1) Cioè: *fiore lucente*.

Fr. 89. — LATTANZIO, *Istituz. divine*, I, 5, 4-6:

Fabbricò agli immortali una casa indistruttibile.

Fr. 91. — PROCLO, *Sul Timeo*, 32 *b* (II, 48, 15. Diehl):

Immaginò poi un'altra terra sconfinata, che Selene
gl'immortali chiamano, e i terreni luna,
che molte montagne ha, molte città, molte case.

Fr. 94. — PROCLO, op. cit., 22 *e* (I, 123, 2. Diehl):

Assegnò poi agli uomini
separatamente dagl'immortali, in dimora una sede, in cui
[il medio asse
del sole si volge ripiegando, nè troppo freddo.

Fr. 95. — PROCLO, op. cit., 21 *d* (I, 94, 13. Diehl):

E della natura le opere gloriose stanno e l'infinito evo.

Fr. 96. — PROCLO, op. cit., 41 *c* (III, 227, 31. Diehl), a proposito di Elios:

E custode lo fece e gli ordinò di tutti dominare.

Fr. 97. — PROCLO, op. cit. (I, 312, 5. Diehl):

Queste cose il Padre fece sulla grotta caliginosa.

Fr. 98. — PROCLO, *Sul Timeo*, 31 *a* (I, 450, 22. D.):

Egli stesso infatti alla propria figlia tolse il virgineo fiore.

Fr. 101. — PROCLO, *Sul Cratilo*, 396 *b* (54, 21. Pasquali):

Uno scettro insigne nelle mani
pose della dea Notte, (affinché avesse un regale onore.

Fr. 102. — ALESSANDRO D'AFRODISIA, *Sulla Metafisica di Arist.*, XIII, 4:

Dopo di lui [cioè Erikepeo], la Notte
che ha lo scettro nelle mani, cospicuo, di Erikepeo.

Fr. 103. — Ermia, *Sul Fedro*, 247 *c* (riferendosi alla Notte):

> La divinazione le diede a possedere, totalmente verace.

Fr. 105. — Ermia, op. cit., 248 *c*:

> E Ida leggiadra e la germana Adrastea.
>
> Con le mani bronzei timballi
> ha dati ad Adrastea.

Fr. 108. — Siriano, *Sulla Metafis. di Arist.*, XIII, 4:

> E allora con la sua scelta concesse agli dèi ed a' mortali il
> su cui primo regnò il gloriosissimo Erikepeo. [mondo,

Fr. 109. — Ermia, *Sul Fedro*, 247 *d* (con riferimento alla Notte):

> Essa poi generò Gaia ed il vasto Urano,
> e li mostrò, palesi da occulti, di qual razza sian nati.

Fr. 111. — Alessandro d'Afrodisia, *Sulla Metafisica di Arist.*, XIII, 1091 *b* 4. — « Dopo la quale (cioè la Notte) Urano:

> che primo regnò tra gli dèi, dopo la madre Notte.

Fr. 114. — Proclo, *Sul Timeo*, 40 *e* (III, 184, 1. Diehl):

> Sette avvenenti fanciulle ⟨dal vivido sguardo, pure⟩,
> e sette figli sovrani ⟨generò vellosi⟩:
> le figlie ⟨partorì⟩, Temi e la serena Teti
> e Mnemosine dalle folte trecce e Tea la beata,
> e Dione generò che ha un esimio aspetto
> e Febe e Rea, genitrice del sovrano Zeus.

E questi altri, maschi:

> Ceo e Crio il grande e Forcis poderoso
> e Cronos ed Oceano ed Iperione e Giapeto.

Fr. 115. — Eustazio, *Sulla Periegesi di Dionisio*, v. 1:

> E il giro dell'infaticato e ben fluente Oceano,
> che la terra con i suoi vortici tutt'intorno avvolge.

Fr. 119. — PROCLO, *Sul Timeo*, 24 *e* (I, 175, 9. Diehl):

I Titani fraudolenti, che hanno un superbo cuore.

Fr. 120. — PROCLO, op. cit., 25 *b* (I, 187, 4. Diehl):

E, pur essendo robusti, poiché affrontarono uno migliore,
per la temerità rovinosa e l'imprudenza superba...

Fr. 121. — PROCLO, *Sul Timeo*, 40 *e* (III, 185, 20. Diehl):

Come si accorse Urano

che un aspro cuore essi avevano,
e un'indole ribelle,
li scagliò nella profondità terrestre del Tartaro.

Fr. 127. — PROCLO, *Sul Cratilo*, 406 *c* (p. 110, 15. Pasquali):

I genitali [di Urano] nel mare caddero dall'alto, e in-
[torno ad essi
natanti bianca s'avvolse da ogni parte una spuma:
nelle ore naviganti intorno, l'Anno procreò
una vergine veneranda, che accolsero con le palme,
dopoché fu primamente generata, Zelo ed Apate.

Fr. 132. — DAMASCIO, *Dei principii*, 422 (II, 277, 5. Ruelle):

Rea, degli intelligibili numi sorgente e fiumana:
giacché prima di tutti, le potenze nel seno ineffabile
ricevute, la generazione sparge in eterno giro.

Fr. 135. — PROCLO, *Sul Timeo*, 40 *c* (III, 185, 28. Diehl):

Allora dunque Oceano nelle sue case rimaneva,
meditando a quale dei due partiti volger la mente, se il
[padre
spogliasse della forza, e scelleratamente l'offendesse
insieme con Cronos e gli altri fratelli, che avevano obbe-
[dito
alla madre cara; o lasciandoli restasse dentro in quiete.
Molti pensieri agitando, restava seduto nelle case,
irritato con la madre sua e coi germani più ancora.

Fr. 139. — Lattanzio, *Istituz. divine*, I, 13, 11:

Primissimo regnò sui terrestri uomini Cronos,
da Cronos poi nacque il re grande Zeus, dall'ampia
[veduta.

Fr. 142. — Proclo, *Sulla teologia di Platone*, v. 10:

sotto Zeus Cronide
un'immortal durata sortire di nitida barba
e madide chiome odorate, né ⟨punto qualcosa⟩
della ⟨vecchiezza⟩ fievole era commisto al bianco fiore,
ma ⟨intorno alle tempie avere⟩ foltissimo crine.

Fr. 145. — Proclo, *Sul Cratilo*, 403 *e* (90, 28. Pasquali):

Quella che prima fu Rea, dopoché divenne madre di
si cambiò in Demeter. [Zeus,

Fr. 148. — Proclo, *Sulla Repubblica*, I, 138, 23 (Kroll):

Quivi Cronos, dopo aver mangiato il fallace pasto,
giacea fortemente russando.

Fr. 149. — Clemente Aless., *Strom.*, VI, 2, 26, 2:

Giacea reclinato con la grossa cervice, e lui il sonno
colse, di ogni cosa domatore.

Fr. 152. — Proclo, *Sulla teologia di Platone*, IV, 16, p. 206, 4: « Presso Orfeo è detto che Adrastea sia guardiana dell'intero demiurgo, e

bronzei cembali tenendo
e un timpano sonoro,

produca tal rimbombo da far voltare alla sua direzione tutti gli dèi.

Fr. 154. — Porfirio, *Sull'antro delle Ninfe*, 16 (p. 67, 21, Nauck): « Presso Orfeo, col miele è preso astutamente Cronos da Zeus. Infatti, sazio di miele, resta inebriato e stordito, come per vino, e s'addormenta come, presso

Platone, fa Poro, sazio del nettare. Dice pertanto, presso Orfeo, la Notte a Zeus, immaginando l'insidia col miele:

> Quando lo vedrai, sotto le quercie dall'alte chiome,
> con l'opera inebriato delle api ronzanti,
> prestamente legalo.

Fr. 155. — PROCLO, *Sul Cratilo*, 391 *a* (27, 21. Pasquali): « Perciò anche Zeus, presso Orfeo, invoca esso demone [cioè Cronos]:

> Raddrizza la nostra schiatta, o preclaro demone.

Fr. 158. — PROCLO, *Sulla Repubblica*, II, 144, 29 (Kr.): « Perciò Orfeo dice che a Zeus, il quale s'accingeva a distribuire fra i Titani le parti del mondo, va dietro la Giustizia »:

> Ad esso poi Dike, severa punitrice, va dietro, di tutti [ausiliaria.

Fr. 164. — PROCLO, *Sul Timeo*, II, proemio (I, 206, 26. Diehl):

O nutrice, somma tra gli dèi, Notte immortale, come, dillo,
come debbo io degl'immortali il governo saldo instituire?

Fr. 165. — PROCLO, *Sul Timeo*, I, 28 *c* (I, 313, 31):

Come per me alcunché di uno saranno tutte le cose, e in modo [separato ciascuna?
Con l'etere immenso ogni cosa abbraccia: e nel mezzo di esso
il cielo, poi la terra sconfinata, poi il mare,
e gli astri tutti, onde il cielo è inghirlandato.

Fr. 166. — PROCLO, op. cit., 31 *c* (II, 24, 23. Diehl):

Ma, poiché un legame potente alle cose tutte stenderai intorno,
una catena d'oro all'etere appesa...

Fr. 167. — PROCLO, op. cit., 29 *a* (I, 324, 14):

Così allora, dopo aver ingoiato la forza del protogono Erikepeo,
anche il corpo delle cose tutte ebbe nel suo ventre cavo
e mescolò alle sue membra di un dio la possanza e la forza,
e però, con esso, tutte le cose di nuovo entro Zeus capitarono.

PROCLO, op. cit., 28 *c*:

E però, con esso, tutte le cose di nuovo entro Zeus capitarono,
dell'etere vasto e del cielo il fulgente vertice,
del mare sterile e della terra magnifica la sede,
e l'oceano grande e il Tartaro, infimo luogo della terra,
e i fiumi e il mare sterminato e le altre cose tutte
e tutti gl'immortali beati iddii e dee,
quante cose eran nate e quante poi nascitture,
si generarono, e di Zeus nel ventre erano accolte.

Fr. 168. — PORFIRIO, in EUSEBIO, *Preparaz. evang.*, III, 9 (I, 121, 12 Dindorf):

Zeus primo fu, Zeus ultimo il signore del fulmine;
Zeus testa, Zeus parte mediana, da Zeus tutto deriva.
Zeus è maschio, Zeus è immortale ninfa;
Zeus fulcro della terra e del cielo stellato;
Zeus re, Zeus egli stesso di ogni cosa primo autore,
unica potenza, unico dio è, gran capo di tutte le cose,
unico regale corpo, in cui queste cose tutte circolano,
fuoco ed acqua e terra ed etere, notte e giorno.
E Metis, primo genitore, ed Eros molto dilettoso:
ché tutte nel gran corpo di Zeus tali cose giacciono.
Di lui dunque il capo e il bell'aspetto a vedere
è un cielo fulgente, intorno al quale auree le chiome
degli astri fiammeggianti assai belle svolazzano,
e taurine sorgono da ambo i lati due dorate corna,
la levata e il tramonto, vie dei numi celesti,
occhi poi sono il sole e ad esso opposta la luna.
La mente sua non fallace è il regale inconsunto etere,
con cui tutto ode e comprende; nè alcuno vi è
suono nè voce nè rumore nè grido,
che sfugga all'orecchio di Zeus, dell'ultrapotente Cronide.
Così testa immortale egli ha e pensiero,
così il suo corpo è fulgidissimo, sterminato, immenso,
immoto, robusto, ultrapotente.
Gli omeri invero e il petto e l'ampia spalla del dio
son l'aria ampia reggitrice, ed ali gli crebbero
con cui dovunque vola, ed a lui il sacro ventre è formato
dalla terra madre di tutti e dagli alti vertici dei monti;
ma la cintura di mezzo è il gonfiarsi del fragoroso mare
e del pelago; e sono piante de' piedi le intime radici del suolo

e il Tartaro cupo e gli estremi confini della terra.
Ma, dopo aver tutto nascosto, di nuovo alla gioconda luce
sta per farlo uscire dal seno, mirabilmente operando.

Riportiamo, anche per questo frammento, la versione metrica di E. Ottino:

Giove, signor del fulmine, primiero,
Giove postremo, Giove inizio, Giove
Mezzo, di Giove tutte cose sono;
Giove maschio, immortal vergine Giove;
Giove fondo alla terra e al ciel stellato,
Giove spiro dei venti, Giove moto
Del fuoco infaticabile; radice
Giove del mare, Giove sole e luna,
Giove re, Giove autor dell'universo.
Havvi un'unica possa, havvi un sol nume,
Che su tutte le cose eccelso impera;
Solo un corpo regale e in lui si gira
Quant'è quest'universo; fuoco ed acqua,
Terra, etere e giorno, e notte, e Meti,
Primo parente, ed il giocondo Amore;
Ché ciò tutto s'adagia entro l'immenso
Seno di Giove. Questo ciel corrusco
È la sua fronte e il suo volto leggiadro;
Intorno aurate chiome scintillanti
Pel tremolio degli astri si diffondono
E due di parte e d'altra escon di toro
Auree corna, l'occaso e l'orïente,
Dei celesti tragitto; il sol, la luna,
Emula al sole, son le sue pupille;
Sovrana mente, che giammai non falla,
L'incorruttibil etere; per esso
Tutto sente e favella; dall'udito
Di Giove potentissimo, Cronida,
Non è voce, che fugga, o accento, o suono,
O rumore; cotal l'immortal capo
E la mente è di lui. Splendido, immenso,
Incrollabile, valido, inconcusso,
Poderoso è il suo corpo. Omeri e petto
E il gran dorso del dio, l'aer possente;
Ali ha da tergo e sopra l'universo
Vola con esse; è suo grembo la terra,

Sacra di tutte cose genitrice,
E dei gran monti le superbe vette;
Zona, che il cinge, è il flutto del mugghiante
Oceano e del mar; profonda base
Son le radici della terra arcane
Ed il Tartaro buio e dove mute
Son le plaghe del mondo. Ei l'universo,
Così un giorno nel suo seno nascose
Per riprodurlo, del divin suggello
Impresso tutto (1), alla gioconda luce.

Nel XV degl' *Inni orfici: A Giove*, è detto:

O venerato, incorruttibil Giove,
Questo voto a te solvo e questa prece.
O re del mondo, dal cui capo tutte
Dell'universo apparvero le cose,
E la terra divina genitrice
E dei monti le coste ardue ed il mare
E quanto nel suo seno ordina il cielo ecc.

Fr. 169. — Aristocr. Manich., in *Teosof. Tubing.*, 50 (da Siriano):

Una sola potenza, un solo demone gran genitore, capo di tutti,
un solo corpo regale, in cui tutte queste cose circolano,
fuoco ed acqua e terra ed etere, e notte e giorno
e Metis, prima genitura, ed Eros molto dilettoso.
Poiché tutte cotali cose di Zeus nel gran corpo giacciono,
tutte solo egli le intende e tutte ha in cura divinamente:
e dappertutto sotto gli occhi di Zeus, padre sovrano,
abitano e gl'immortali dèi e i mortali uomini,
e le fiere e gli uccelli e tutti quelli che respirano e strisciano.
Nè a lui si nascondono le efimere stirpi degli uomini,
quante fanno opere ingiuste, nè sui monti le fiere
selvagge, quadrupedi, vellose.

---

(1) Qui l'Ottino annota: « Il testo ha θέσκελα ῥέζων, *facendolo simile a Dio*. Giove inghiotte Fanete, che è il mondo intelligibile, il complesso delle eterne idee delle cose (Procl. in Plat. Tim. II), o, come lo chiamavano gli orfici, νοῦν ὑλικόν (Macrob. *In somn. Scip.* I, 12). Avendo nel ventre le idee di tutte le cose, le compone, le elabora e finalmente le riproduce improntate della propria divinità ». Vedi *Gli Inni Orfici*, ed. cit., p. 175. Ma la spiegazione è quella tardiva dei Neoplatonici.

Fr. 170. — PROCLO, *Sul Timeo*, 29 *a b*:

E Bromio il grande e Zeus l'onniveggente.

Fr. 174. — PROCLO, op. cit., 24 *d* (parla di Atena):

Nelle armi lampeggiante, per bronzei fregi ammiranda.

Fr. 175. — PROCLO, op. e loc. cit.:

E della virtú il nome chiaro
si celebra.

Fr. 177. — PROCLO, *Sulla Repubblica*, I, 102, 11:

E valida esecutrice della mente del Cronide essa è.

Fr. 179. — PROCLO, *Sul Timeo*, 29 *a*:

Essi, che a Zeus procacciarono il tuono e fabbricarono il fulmine,
primi fabbri, che ad Efesto e ad Atena
gli artificii tutti insegnarono, quanti il cielo entro di sè racchiude.

Fr. 188. — PROCLO, *Sul Cratilo*, 406 *b* (p. 106, 25. Pasquali):

Pertanto la diva Ecate, le fanciullesche membra ivi lasciate,
come figlia di Latona da' bei riccioli entrò nell'Olimpo.

Fr. 189. — PROCLO, op. cit., 404 *b* (p. 92, 14 P.): « Ma Demetra per prima anche il doppio alimento dispensò tra gli dèi, come dice Orfeo:

Preparò invero ministri e servi e compagni,
e preparò ambrosia e di rosso nettare il composto,
e preparò splendide fatture di api ronzanti.

Fr. 194. — PROCLO, op. cit., 404 *e* (p. 96, 13): « Perciò anche, presso Orfeo, Demetra, rimettendo a Core il regno, dice:

Dunque di Apollo al florido letto salita,
procrea splendidi figli, accesi di fiamma nel volto.

Al n. 199, il Kern riferisce due inni orfici:

Inno XLVIII. *A Sabazio:*

Odi, o padre, Sabazïo Cronida,
Inclito nume, che Dioniso Bacco
Altisonante, al tuo femore inserto,
Gettasti a fine che perfetto un giorno
I sacri gioghi visitar del Tmolo
Potesse ed Ippa (1) dalla rosea guancia;
O signor della Frigia, immortal nume,
Rege, eccelso fra tutti, ai pii veggenti
Scendi, invocato, con benigna mente.

(Trad. di E. Ottino.)

Inno XLIX. *A Ippa:*

Te, di Bacco nudrice, Ippa, baccante
Vergine, invoco, che di Sabo augusto
Lieta al rito ti mesci ed ai notturni
Balli di Iacco altisonante. Ascolta,
Terrestre madre, il mio prego, o pei gioghi,
Sacri dell'Ida in Frigia ti ravvolga,
O te il Tmolo diletti, inclita ai Lidii
Di certami palestra, deh, regina,
Scendi alle pie teleti e il santo aspetto
A noi giocondo e placido rivela.

Fr. 200. — PROCLO, *Sulla Repubblica*, I, 18, 12:

E Plutonia ed Eufrosine e Bendis (2) potente.

Fr. 207. — PROCLO, *Sul Timeo*, 42 *d* (con riferimento a Dioniso, che, sebbene dio novello, era onorato da Zeus):

Benché ad un piccolo e tenero commensale.

Fr. 208. — PROCLO, *Sul Cratilo*, 396 *b* (p. 55, 5 P.): « E Dioniso, l'ultimo degl'iddii, fu re da parte di Zeus... »:

Ascoltate, o numi: questo, io a voi, come re impongo.

(1) Propriamente: *Hipta*, nutrice di Bacco.

(2) Nome di Artemide tracia.

Fr. 210. — Proclo, *Sul Timeo*, 35 *a* (sul mito di Zagreus dilaniato dai Titani):

> Poiché il solo cuore intelligente lasciarono
> e in sette le membra tutte del fanciullo spartirono.

Fr. 215. — Proclo, op. cit., 24 *e* (I, 173, 1. Diehl):

> Atlante il vasto cielo regge per fiera necessitá
> entro i confini della terra.

Al n. 220, il Kern riferisce, dagl'*Inni orfici*, l'inno XXXVII. *Ai Titani:*

> O Titani, d'Urano e della Terra
> Preclara prole, degli antiqui padri
> Progenitori (1), che sotterra i chiostri
> Abitate del Tartaro, profondo;
> Origo e fonte de' mortali afflitti,
> E di quanto pel mar, l'aer, la terra
> S'agita e vive; ché da voi pel mondo
> L'ampia famiglia dei viventi uscío.
> Voi prego, deh, se dei defunti padri
> Pesa su noi, la bieca ira sperdete.
>
> (Trad. Ottino.)

Fr. 222. — Proclo, *Sulla Repubblica*, II, 340, 11:

> Coloro che vivono puri sotto i raggi del sole,
> colaggiú, estinti, un'assai dolce sorte hanno
> su di un bel prato intorno al profondo Acheronte;
> coloro che, ingiustamente operando, sotto i raggi del sole
> furono violenti, son gettati sotto la pianura di Cocito
> nel Tartaro gelato.

---

(1) Il testo ha τριτοπάτορες. Suida, alla voce τριτοπ., allega varie testimonianze, che suffragano l'interpretazione del Lobeck, favorevole al rapporto tra questo luogo ed il mito di Zagreus. Egli cita Demone, autore di un'*Attide*, il quale attesta che i proavi siano i venti, e lo scoliaste di Esiodo (*ad Theog.*, 139), che immedesima i venti coi Centimani, appartenenti alla famiglia dei Titani. «Segue poi l'articolo di Suida citando Fanodeno, il quale afferma, nella *Fisica* di Orfeo esser detti tritopatori Amalcide, Protocle, custodi dei venti, e Titani, siccome appare eziandio dai nomi; e l'autore dell'*Esegetico*, che li dice figliuoli di Urano e della Terra, e i nomi loro esser Cotto, Briareo e Gige». Vedi Ottino, op. cit., p. 162.

Fr. 223. — Proclo, *Sulla Repubblica*, II, 339, 17: « Che vi sia anche una certa animazione propria degli esseri irrazionali, ma non da anime umane soltanto, mostra Orfeo, dicendo:

Delle fiere e de' rapaci alati
le anime, quando avran fatto il loro corso, e da qualcuna sia la-
[sciato il sacro evo,
di essi niuno porta l'anima alla casa dell'Ade,
ma quivi si aggira a volo inutilmente, finché
un altro la trasporti via alla rinfusa coi soffi del vento.
Ma, quando l'uomo abbandoni la luce del sole,
anime immortali porta giú il Cillenio Erme
della terra nell'abisso immane.

Con queste parole, vuol dire che le anime umane passino nel luogo sotterraneo per causa d'espiazione e di castigo, e nel carcere della pena, ma quelle degli esseri irrazionali volino quivi intorno per l'aria, finché non siano di nuovo legate ad altri corpi. Se vi fossero anche le animazioni di esseri irrazionali da parte delle sole anime umane, dovrebbe dire che tutte Erme le trasporti nell'Ade perché siano o purificate o punite ».

Fr. 224. — Proclo, *Sulla Repubblica*, II, 338, 10:

a) Gli stessi padri e figli nelle case
e le ornate consorti e le madri e le figlie
nascono gli uni dagli altri con permutati nascimenti.

b) Perciò mutata l'anima, durante i cicli del tempo,
dagli uomini agli animali trapassa in varia vicenda:
e a volte un cavallo nasce allora,
a volte una pecora, talora un uccello pauroso a vedersi;
a volte, invece, un corpo di cane con voce grave,
e dei freddi serpenti la razza striscia al suolo divino.

Fr. 225. — Plutarco, *Quest. conviv.*, XIII, 4, 2:

Vivevano poi come i rampolli
delle palme con un ciuffo sulla vetta.

Fr. 226. — Clem. Aless., *Strom.*, VI, 2, 17, 1:

È l'acqua all'aria, morte alle acque lo scambiarsi,
dall'acqua la terra, dalla terra nuovamente l'acqua;
ma da questa l'aria, tutto l'etere cangiando.

Fr. 227. — Clem. Aless., *Strom.*, V, 8, 45, 4:

Come dei ramicelli, così è delle opere, in cui le menti mortali
[si affannano:
nessuna ha un'unica sorte in terra, ma son travolte in giro
tutte all'intorno: che resti una parte isolata non è concesso,
ma del corso iniziato una parte eguale ha ciascuna (1).

Fr. 228. — Vezio Valente, *Antologie*, lib. IX, 1 (v. Catalog. cod. astrolog. Graec., V, 2, 49):

a) E l'anima agli uomini dall'etere ha preso radice.
b) E l'aria tirando, un'anima divina aspiriamo.
c) E l'anima è immortale ed esente da vecchiezza, per opera di
[Zeus.
d) E l'anima di tutti è immortale; ma i corpi, mortali.

Fr. 229. — Proclo, *Sul Timeo*, 42 *c d* (III, 297, 3. Diehl):

dal giro aver posa e respirare dalla miseria (2).

Fr. 231. — Olimpiodoro, *Sul Fedone*, II, 91. p. 87, 13. Norv. (con appello a Dioniso Liberatore):

Gli uomini poi solenni ecatombi
manderanno in tutte le stagioni annualmente
ed orgie celebreranno, l'espiazione dei progenitori empii
cercando. Ma tu, che su di essi hai potere, chiunque tu voglia
libererai da affanni molesti e dall'immensa passione.

Fr. 233. — Giovanni Malala, *Cronogr.*, IV, 91:

Le fiere e gli uccelli e de' mortali le scellerate stirpi,
peso della terra, immagini artefatte, nulla punto
sapendo, nè di capire il male imminente
esperti, nè di tener lungi e stornare la malvagità,
nè di volgersi al bene presente ed eseguirlo
pratici, ma stoltamente inesperti, imprudenti.

---

(1) In qualche punto, ho seguito la lezione del Lobeck, anzichè quella del Kern.

(2) Accenna alla liberazione dalla ruota del nascimento.

Fr. 234. — CLEM. ALESS., *Strom.*, lib. VI, 2, 5, 3:

Poiché non v'è altro di piú inverecondo e orribile che la donna.

Fr. 235. — OLIMPIODORO, *Sul Fedone*, 68 *c* (p. 48, 20. Norv.), trad. Valgimigli:

Molti sono che portano fèrule, ma Bacchi pochi (1).

Dalle «Bacchiche».

Sembra che Erodoto (II, 81) volesse far derivare dall'Egitto, per mezzo di Pitagora, le dottrine *Orfiche* e *Bacchiche*, soggiungendo che, in rapporto a queste, vi è un *discorso*, detto *sacro*. Come si è visto innanzi, Suida rammenta un poema *Bacchiche*. Le citazioni seguenti, fatte da Macrobio, che risalgono probabilmente a Cornelio Labeone, la cui vera fonte fu Porfirio, si riferiscono ad un libro orfico tardivo. — Vedi, sull'argomento, ROHDE, *Psiche*, trad. ital., p. II, p. 439, e KERN, *Orph. fragm.*, p. 249.

Fr. 236. — MACROBIO, *Saturnali*, I, 23, 21: «Infine che la potenza del sole si riferisca alla suprema di tutte le autorità, ne danno indizio i teologi, i quali ne' riti ciò dimostrano, con brevissima preghiera dicendo: «Sole onnipotente, spirito del mondo, potenza del mondo, luce del mondo». Che il sole sia tutto, anche Orfeo attesta con questi versi:

Odi, tu che del lontano vortice il radioso orbe,
con celesti giri volgentesi intorno, sempre fai muovere,
o luminoso Zeus Dioniso, padre del mare, padre della terra,
Sole genitore di tutto, Pane mutabile (2), rilucente d'oro.

---

(1) I portatori di férule (ναρθηκοφόροι), cosi chiamati dalla pianta, di cui si faceva il tirso, erano coloro che partecipavano bensí esteriormente ai misteri, ma non erano veramente ispirati dal dio.

(2) Lo Hermann legge: Πὰν αἰόλε; il Kern: παντᾶίολε = che rivesti tutto di vari colori.

Fr. 237. — Macrobio, op. cit., I, 18, 12:

Liquefacendo l'etere divino, che prima era immoto,
mostrò agl'iddii, per freschezza bellissimo a vedere,
colui che ora chiamano Fanes e Dioniso,
ed Eubuleo re ed Antauge illustre;
altri altramente il chiaman dei terrestri uomini.
Ma primo venne alla luce e Dioniso fu chiamato
dal suo dinamico (1) aggirarsi per lo sterminato, vasto Olimpo;
trasformato poi, ebbe nome e appellativi per ogni singola
occasione svariati, coll'avvicendarsi dei tempi.

Vogliamo qui riferire il LII inno orfico: *A Bacco Trieterico* (trad. Ottino):

Te invoco, immortal nume, celebrato,
Furibondo, baccante, che le corna
Hai di tauro, Leneo, seme di fuoco,
Nisio, dell'alme purgator, nutrito
Nel femure, Licnita, ardente spiro,
Delle Teleti preside, notturno,
Te, mitrato, Eubuleo, ch'agiti il tirso
Dell'orgie arcano dio, natura trina,
Germe di Giove occulto, primigenio,
Erichepeo, de' numi e padre e prole,
Truce, scettrato, dio dell'ebre danze,
Sacro dei balli presule, che ai lieti
Giorni tripudii di tue sante pompe
Trieteriche, aprico, fiammeggiante,
Affabile, garzon dalle due madri,
Dio de' monti, cornigero, nel pelo
Di capro ispido avvolto, anniversario,
Pean, del tirso agitator, latente,
Educator di riti, Bassaréo,
D'edere amante, cui virginea turba
Circonda, ordinator, scendi, o beato,
Tra' tuoi veggenti lieto eternamente (2).

(1) Non ho potuto render meglio il gioco di parole: Διόνυσος - δινεῖται.

(2) Quanto ai vari appellativi di Bacco, usati in quest'inno, si noti che *Trieterico* deriva dalle feste dionisiache celebrate ogni terzo anno; *Leneo*, da ληνός = torchio; *Nisio*, da Nisa, città dell'India, in cui sarebbe nato il dio; *Licnita*, da λικνον = cribro, simbolo della purgazione delle anime nei riti; *Bassareo*, da un lungo manto, di cui si coprivano

Fr. 238. — MACROBIO, op. cit., I, 18, 22: « Similmente Orfeo, mostrando che Libero e il Sole si riducano ad un solo e medesimo dio, del suo apparato e vestimento nelle feste Liberali scrive così:

> Tutte queste cerimonie compì, dopo avere, in tempo, co-
> [perto d'ornamento
> il corpo del nume, ritratto dello splendidissimo sole:
> prima, dunque, ad ardenti raggi simile
> un peplo purpureo uguale al fuoco gettagli addosso;
> poi dall'alto una corrusca larga pelle di cerbiatto appen-
> di quel chiazzato animale, sull'omero destro, [digli,
> degli astri dedalei imago e del sacro cielo.
> Quindi su questa pelle un'aurea cintura adatta
> fulgente, da portare intorno al petto, gran segnale,
> tostochè dai confini della terra Faetonte sorgendo,
> con gli aurei raggi colpisca il mareggiar dell'Oceano,
> e un fulgore immenso appaia, e misto a rugiada
> splenda in moti vorticosi avvolgendosi in giro,
> innanzi al dio: e quasi cingolo sotto il petto smisurato
> appar dell'Oceano la cerchia, gran portento a vedere.

Fr. 239. — MACROBIO, op. cit., I, 18, 17: « Gli stessi versi orfici, invocando *Eubuleo*, mostrano che questo dio presieda al buon consiglio. Se, invero, i consigli nascono dal concetto della mente e se gli autori opinano che la mente cosmica sia il sole, da cui negli uomini emana il principio dell'intendere, non a torto reputarono il Sole patrono del buon consiglio. Che il Sole sia Libero, dichiara manifestamente Orfeo con questo verso:

> Elios, che per soprannome chiaman Dioniso.

E questo verso è più categorico. Ma quell'altro dello stesso autore è più efficace:

> Un solo Zeus, un solo Ade, un solo Elios, un solo Dioniso.

---

le baccanti. Le *due madri* sarebbero Semele e Persefone. La *natura trina* è spiegata così dall'Ottino: « è il dio primigenio, produttore, Erichepeo; il dio delle divisioni della materia, delle morti, degli smembramenti, Zagreo; il dio dei ritorni delle cose, delle anime, delle stagioni, Euboleo » (Op. cit., p. 167).

Fr. 242. — MACROBIO, op. cit., I, 17, 42: « Apollo chiamarono per soprannome *Paterno*, non per il culto particolare di una sola nazione o città, ma come autore di tutte le cose destinate alla generazione, perché il sole, essiccati gli umori, fornisce a tutti occasione di generare, come dice Orfeo »:

Che di Padre ha la mente e l'accorto consiglio.

6. I « Testamenti ».

A proposito di questo carme, lo pseudo-Giustino, negli scritti: *Della monarchia* ed *Esortazione ai Gentili*, nota che Orfeo, dopo aver ammesso 360 dèi, sulla fine della vita compose un *Testamento*, a mo' di palinodia, in cui dichiarava che esiste un dio solo. Altrettanto, con qualche variante, dice Teofilo nell'opera: *Ad Autolico* (III, 2).

Se ne conservano tre redazioni: la giustiniana, la clementina (CLEM. ALESS., *Protrept.*, VII, 74, 4) e l'aristobuliana (presso EUSEBIO, *Preparaz. evang.*, XIII, 12). Riportiamo la prima (*Esort.*, c. 15):

Fr. 245 (Kern):

Parlerò a quelli che han diritto di udire: le porte chiu-
[dete, o profani,
tutti insieme. E tu ascolta, o figlio della splendente Luna,
Museo: ché dirò il vero; né te i pensieri dapprima
nel petto apparsi, dalla cara vita escludano.
Dopo aver contemplato il verbo divino, a questo rivolgi
diritto l'intelligente fondo del cuore: entra bene
in cammino e guarda l'unico re del mondo.
Un solo esiste, di per sé creato, da un solo tutte le cose
in esse poi egli s'aggira, né lui alcuno [derivano;
dei mortali scorge, ma proprio egli tutti vede.
Questi, dopo il bene, il male dà ai mortali
e guerra agghiacciante e dolori lacrimosi.
Né alcun altro vi è all'infuori del re grande.
Ma lui non vedo, ché intorno la nube s'addensa.
Ché a tutti i mortali stanno mortali pupille negli occhi,
deboli a vedere Zeus, di tutti sovrano.
E veramente questi sul bronzeo cielo sta fermo

in aureo trono, e la terra coi piedi raggiunge
e la man dritta fino al termine dell'Oceano
da ogni lato stende: all'intorno tremano le alte montagne
ed i fiumi e l'abisso del bianco mare scintillante.

Fr. 248. — CLEM. ALESS., *Strom.*, V, 14, 125, 1:

a) O dell'etere, dell'Ade, del mare e della terra signore,
coi tuoni squassante la salda magion dell'Olimpo,
per cui i demoni rabbrividiscono, degl'iddii teme il concilio,
a cui obbediscon le Moire, pur implacabili essendo;
o incorruttibile, madre e padre, la cui ira tutto sconvolge,
che susciti i venti e con le nubi tutto nascondi,
coi fulmini dividendo l'ampio etere: tuo negli astri
è l'ordine che secondo leggi immutabili corre;
presso al tuo trono ignito assistono laboriosi
nunzi, che han cura di tutto che i mortali hanno compiuto;
la tua primavera splende novella coi fiori purpurei,
il tuo inverno sopraggiunge con le fredde nubi,
i tuoi frutti a suo tempo il baccheggiante Bromio dispensa.
b) O incorruttibile, immortale, nominabile dai soli immortali.
Vieni, o massimo degl'iddii tutti, con la potente necessità,
tremendo, invitto, grande, incorrotto, che l'etere cinge.

7. Dalle «Opere astrologiche».

Un corpo di opere astrologiche era attribuito ad Orfeo, come attestano Tzetze (*Chiliad.*, XII, 399, v. 140 sgg., ed *Esegesi dell'Iliade*, p. 27, 11) e lo scoliasta di Licofrone. Secondo il Kern, si componeva di queste parti: 1) *Dodecaeteridi*, 2) *Efemeridi*, 3) *L'agricoltura*, 4) *Sui fuggitivi*, 5) *Sui terremoti*, 6) *Intorno agli assalti*, 7) *Intorno ai cominciamenti*.

Sull'argomento, vedi HEEG, *Die angeblischen orphischen* Ἔργα καὶ Ἡμέραι (Würzburg, 1907).

I. *Dodecaeteridi*. — Questo nome deriva, come ci avverte Censorino (*De die natali*, 18, 6, p. 53, 5. Jahn) dal volger di dodici anni, che si chiamava anno caldeo ed in cui si avvicendavano tempeste, periodi di abbondanza e di sterilità, malattie e prosperità. Il *grande anno* poi, secondo Orfeo, sarebbe stato composto di 120 anni comuni.

Fr. 249 (Kern). — TZETZE, *Chiliad.*, XII, 399: « Delle Dodecaeteridi era questo il principio:

> Or via, a me gli orecchi purgati e l'udito schiudendo,
> ascolta l'ordine tutto, che il Demone institui
> da una sola notte e da un sol giorno in questa maniera.

Fr. 257. — TZETZE, *Esegesi dell'Iliade*, 26, 1:

> Il sesto anno: che nessuno intravide né comprese.

Fr. 261. — TZETZE, *Eseg.*, 127, 4:

> Così infatti rimarrà puro e inalterato il vino
> soave e odoroso: bello è poi l'anno alla piantagione.

Fr. 267. — *Scol. di Licofrone*, 523 (da confrontare con Empedocle, *Purificazioni*, fr. 146. Diels):

> Vi è inoltre un qualche uomo, o signore o tiranno
> o re, che allora verrà nel cielo sublime.

Fr. 268. — TZETZE, *Esegesi* cit., 26, 2:

> Rinchiudi il grano e le spighe sulle aie,
> agitando gli uomini il ventilabro, e quando la flava Demeter
> secerne, al soffio de' venti, il frutto e la pula.

Fr. 270. — TZETZE, *Sulle Opere e i Giorni di Esiodo*, 502:

> Molte dal cielo e già pronte dalle nubi
> allora piomban sui faggi e sugli altri alberi
> e sui monti e sulli scogli e sugli uomini arditi
> gelide nevi e saranno tremende: ché queste invero
> tormentano pur le bestie sui monti, né alcuno degli uomini
> uscir di casa può, nelle membra domato
> dal freddo acuto, e per la brina si è chiuso il terreno.

II. *Efemeridi*. — Il titolo di questo carme è spiegato da PROCLO, *Sulle Opere e i Giorni* ecc., al v. 822: « E alcuni giorni sono per i terrestri di grande vantaggio; altri cupi, senza vita e di nessun bene apportatori. Talvolta la

giornata è matrigna, talvolta madre; e infatti Orfeo ragionò di questi giorni, lodandone alcuni e ripudiandone altri. E gli Ateniesi, in base alle osservazioni, avevano opinioni speciali intorno ad essi ».

Fr. 271. — TZETZE, *Prologo ad Esiodo*, 18:

Tutto imparasti, o Museo dalla divina favella, ma se ti spinge
l'animo a udire i nomi della Luna in acconcia maniera,
senz'altro te lo dirò. E tu nella tua mente imprimi
qual ordine abbiano in sorte. Infatti è assai urgente
saperlo, ché esso arreca gloria al giro del mese.

Fr. 274. — TZETZE, *Sulle Opere e i Giorni*, 763:

Primamente nel primo giorno si manifesta Ares,
la Luna poi verso Ares levasi: cessa dall'opre.
. . . .
Ch'essa in sua fase mostra natura bicorne.
. . . .
Ma, poi che giunge al terzo giorno, distante dal sole,
ai terrestri tutti di generativa forza è cagione.
Nel quarto di cresciuta, fulgidissima lampada porge.

Fr. 275. — TZETZE, *Esegesi dell'Iliade*, 26, 16:

Nella sesta aurora, figlia del mattino, dalle rosee dita,
[dagli argentei piedi.

Fr. 276. — GIOVANNI LIDIO, *Dei mesi*, II, 12: « I Pitagorei invero al guidatore dell'universo, e cioè all'uno, consacrano il settimo giorno, e ne è testimone Orfeo, così dicendo »:

Il settimo giorno, che amò il lungi-saettante Apollo.

Fr. 279. — TZETZE, *Sulle Nubi di Aristofane*, 1178: « il giorno del novilunio, come una monade nuovamente primo, nuovo come quello che è iniziatore di un altro ciclo:

Perciò, anche perito senza speranza, rimane,

come dice Orfeo nelle *Efemeridi*.

III. *L'agricoltura*. — Un carme orfico di questo nome è attestato in più luoghi da Tzetze, il quale dice che la

trattazione assumeva una forma matematica. Non si può dimostrare (come avvertì lo Heeg contro il Lenz) che anche questo carme fosse dedicato a Museo.

Fr. 280. — TZETZE, *Prologo ad Esiodo*, 17:

> Ma se dell'agricoltura, che ama gli uomini, desio ti prende
> e nell'aurea età vuoi apparecchiarti ai lavori,
> sulla terra fertile di grano portando il ben curvo aratro,
> o nelle fosse il tralcio del Metimneo tu brami
> piantare, e il gustoso autunnale frutto cogliere
> agogni e con la vanga zappare l'immortale terra,
> subito l'intera verità mi accingerò a spiegarti,
> acciò la divinissima Selene s'induca
> i frutti di Demeter e dell'orgoglioso Bacco
> i doni ad inviarti e abbondante ricchezza largirti.

E delle *Opere* di Orfeo questo è il principio.

Fr. 282. — TZETZE, *Chiliad.*, IV, 128:

> Astrea la vergine è oltremodo propizia a tutti
> i semi, e alle piante opportuna, e in fossati
> a gettare i polloni tutti, che vette di quercia son chiamati,
> ma le viti bisogna rimuovere, ché odia singolarmente
> d'Icario la figliola i torchi e gli aspri vini,
> memore dei lutti, quanti per cagione di Dioniso
> gli Actei macchinarono, uccidendo in terribile ebbrezza
> Icario, e lui con dure mazze stroncarono,
> vacillando pei doni di Bacco invaghito dei cori.

IV. ⟨*Sui fuggitivi*⟩. — Un carme orfico di questo titolo fu congetturato, non senza ragione, dallo Heeg. Un'imitazione se ne ha in quello di Massimo: *Sui principii*, che nella parte ottava così incomincia: « Se dunque degli schiavi le perniciose azioni avessi apprese, di essi che, abbandonando nelle case i loro padroni, in terra forestiera coi piedi veloci s'aggirano, fuggitivi esiziali..., ma tu anche di mortali siffatti osserva la sorte. Se vi fosse la tutta divina [cioè la luna] insieme con l'Ariete dalla molta lana, prestamente li ricondurresti a casa ecc. ».

Fr. 284. — TZETZE, *Chiliad.*, II, 42:

> Neppure se più veloce d'Ificlo tu resistessi,
> il quale anche alle spighe di sopra correva, né punto il frutto
> guastava, le agili membra portando sull'arida messe.

V. *Sui terremoti.* — Questo carme, che in molti codici è attribuito ad Ermete Trismegisto, in alcuni invece è posto sotto il nome di Orfeo: e quest'attribuzione fu difesa dal Fabricio. Trovasi compreso in parecchie raccolte, p. es., nella *Epigrammatum anthologia Palatina*, ed. Cougny (Paris, Didot, 1890), vol. III.

Fr. 285 (Kern):

Intendi bene anche questo ragionamento, o figlio, qualora mai
muova la terra lo Scotitor di essa dalle nere chiome,
che cosa ai mortali e di bene e di male annunzi.

Quando al primaverile equinozio sia giunto
il sole e attraversi l'Ariete, e proprio in tale stagione,
di notte il Circondator della terra in vortice l'aggiri,
segno è questo della defezione di città non facile a conquistare;
se poi di giorno, questo indica lutti e sventure
di ruina avventantesi a straniere genti
dover seguire, ai loro danni ed afflizioni.

Se quando il sole ascende sul Toro, farà impeto, durante la notte,
il tremuoto, gli eccidî spariranno di nuovo,
e gioia nella città e pace fiorente regneranno;
ma di giorno arreca alla città l'opera di gran guerra
che irrompe contro i piú potenti: sta dunque in guardia.

Se poi, nei Gemelli volgendosi il sole,
notturna ira faccia tremare la terra,
⟨è segno che⟩ dei mortali infesti con la lancia in pugno
getteranno in dolori la vostra terra tutta;
se invece diurna, allora dei re infami
domineranno per lo sdegno de' numi avversi.

Se poi, verso la parte del Cancro il sole
ascendendo, ov'è il ritorno estivo, notturno avrà luogo
di terra scotimento, ciò indica di sciagura grave
con molesta povertà, evento futuro; di giorno poi,
indica scempio ai medesimi e distruzione di case.

Se poi, del Leone alla parte il sole andando,
notturno sia suscitato di terra moto, rapidi affanni
e pianti e gemiti la città ed il popolo tutto
invaderanno; di giorno poi manifestandosi, eguali cose dice.

Se poi, mentre il sole con la Vergine procede,
serotino è il terremoto, ai popoli tutti allora una peste
toccherà; con la diurna comparsa, danneggerà i frutti.

Se poi all'autunnale equinozio sia pervenuto
il sole, tra le zampe del gambero splendendo, e notturno
moto vi sia, dimostra perdita di frutti crescenti
dalla terra; ma in ore diurne ciò annunzia di fiera
battaglia le gesta; molti poi ne ricoprirà la terra.

Se poi, correndo il sole intorno allo Scorpione,
notturno sia suscitato di terra moto, opere vane
dagli uomini si compiranno, per istoltezza di mente;
e con la diurna comparsa, allora sì, allora guai denota
imminenti alle città per guerra tremenda,
opere vanissime, del grande Zeus per disegno.

Se poi, nella parte del Sagittario il sole
girando, muoverà la terra il Nero-chiomato
di notte, segnale funesto sarà per molta
gente; se diurno appaia, delle città al sovrano
segnala, che la gran dignità e gli scettri lasciati,
altrove debba ritrarsi, fuggitivo dalla patria terra.

Se poi nel Capricorno, dove sono i ritorni del sole
invernali, esso monti e, la sede terrena di notte invasa,
lo Scotitore muova la terra col soffio impetuoso,
comprendi che guerra e lacrime ad essi capiteranno
e insurrezione; di notte comparso, distruttore sarà dei frutti.

Se poi nell'Aquario trapassa del sole
il fulgore, e notturna sia sconvolta la terra all'ingiro,
rapine esiziali alle case per la città dalle spaziose vie
ci saranno e del popolo malvagi disegni e violenze;
se poi diurna, del popolo il dominio starà fermo.

Se poi al di sopra de' Pesci girando il sole,
della terra il moto accada nella rapida notte, allora vi sarà
in tutte le città sventura; se poi al mattino,
della città sia mosso il suolo sacro, presto per tutti
i ben pasciuti armenti de' buoi, delle pecore e di altri
quadrupedi sterminio fia per le città e nei campi.

VI. *Intorno agli assalti.* — Di questo poema, che, secondo lo Heeg, sarebbe stato composto nell'epoca alessandrina o imperiale, si conserva una parafrasi nei codici della Marciana di Venezia. Cfr. *Catalog. codic. astrol.*, II, 1900, 198, 24.

Fr. 287 (Kern). — Nel *Cod. Vatic. gr.*, 1056; Heeg, *Catal. cod. astrol.*, V, 3, p. 43:

Il Fiammeggiante che si dirige al posto di Kronos è di buon au-
[gurio alterno.
Ché allora scemò tutti i guai prodotti da Kronos.
E il cattivo in buono è converso: ché tutte le molestie
e i morbi fe' cessare: ma adduce fortuna alle case
e vittoria e letizia apporta ed onore sublima.

Nel codice segue una parafrasi, in cui si dice che Ares è benigno se procede verso Cronos.

VII. *Intorno ai cominciamenti.* — Il Kern vuol argomentare l'esistenza di questo carme da una parafrasi conservata in due codici: l'uno bolognese, l'altro parigino. Egli riporta tre capitoletti (dal *Catal. cod. astrol. gr.*, IV, 43; Heeg, *Diss.*, 63) contenenti avvertenze, in senso negativo o positivo, circa l'inizio di alcune azioni sotto l'influsso di certi segni zodiacali (i tropici, i gemelli, ecc.).

8. Dagli « Epigrammi ».

Fr. 290 (Kern). — *Orazione Corinzia* [di Favorino] tra le orazioni di Dione da Prusa, XXXVII, 15. — Vi fu poi anche una gara navale, e vinse Argo, la quale, dopo, non riprese la navigazione, ma quivi [cioè a Corinto] Giasone la dedicò a Poseidone, e v'inscrisse l'epigramma, che dicono di Orfeo:

Argo son io, la nave: al dio consacrommi Giasone,
redimita a' ludi Istmii di ben chiomato pino.

9. « Insediamenti materni in trono ».

Il Kern, a p. 298 della sua raccolta, sotto il titolo: *Insediamenti in trono materni*, scritto orfico di cui non ci restano frammenti, fa queste citazioni:

Platone, *Eutidemo*, 277 *d* (trad. Zambaldi): « Essi fanno come nell'iniziazione de' Coribanti, quando celebrano l'insediamento di uno che devono iniziare ».

Proclo, *Sulla teologia di Platone*, VI, 13: « Come, nel cosiddetto *Insediamento in trono*, gl'iniziatori, dopo aver fatto sedere i novizi, sogliono danzare festosamente in giro ».

Inno orfico XXVII: *Alla madre degli Dèi* (trad. Ottino):

> Venerata nel ciel, madre de' numi,
> Che tutto nutri, deh fra noi discendi,
> A questi riti tuoi, regina augusta,
> Che i leoni, uccisor di tori, aggioghi
> Al tuo rapido carro e scettro tieni
> Sopra l'inclito polo. O celebrata,
> Venerabile dea, che siedi in trono
> Nel mezzo delle cose e l'ampia terra
> Possiedi e cibo alla mortal famiglia
> Salutare ministri!

10.

Il Kern, a p. 299, sotto il titolo: *Scritto sacro [egizio]*, cita:

Le Argonautiche (attribuite ad Orfeo), vv. 43-45:

> E quando in Egitto produssi il sacro discorso,
> dopo essermi recato a Menfi assai divina e alle sacre città
> di Api, che il Nilo estuoso inghirlanda.

Inno orfico XXXIV: *Ad Apollo* (trad. Ottino):

> Febo, cui Menfi ne' suoi templi cole,
> Chiaramente onorato, unico, all'uomo
> Di ricchezze dator.

Inno XLII: *A Misa* (trad. cit.):

> . . . . . dell' Egitto in riva
> Rallegri il cor colla divina madre,
> Iside veneranda, in nereggiante
> Peplo ravvolta.

11. Dalle «Purificazioni».

Fr. 291 (Kern). — ERACLIDE PONTICO, presso GIOVANNI LIDIO, *Dei mesi*, IV, 42. — E per questo, il poeta dice:

Certo è lo stesso mangiare le fave e le teste de' genitori.

(Su questa credenza, comune agli Orfici ed ai Pitagorei, vedi PLUTARCO, *Questioni convivali*, II, 3, 1).

Fr. 292 (K.). — SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, II, 31:

Era il tempo, quando gli uomini con mutua strage si tenevano in [vita,
mangiando carne, e il più forte uccideva il più debole.

Della *Discesa all'Ade*, come di tanti altri scritti orfici, non ci restano frammenti. Qualche vestigio se ne può scorgere nella cosiddetta Apocalisse di Pietro (cfr. DIETERICH, *Nekyia*). E vi sono poi due brani di SERVIO, *Sull'Eneide*, VI, 565 (fr. 295. Kern). «Infatti si racconta da Orfeo che i numi spergiuranti per la palude Stige vengano, per lo spazio di nove anni, puniti nel Tartaro». — Op. cit., VI, 392: «Si legge anche in Orfeo che, quando Ercole scese agl'inferi, Caronte atterrito subito l'accolse: per la qual cosa restò in ceppi durante un anno intero».

12. Da «Il piccolo Cratere».

Fr. 297 (Kern). — GIOVANNI DIACONO GALENO, *Sulla Teogonia di Esiodo*, 943. Che noi bene scegliemmo Are per la guerra, Dioniso per il vino, Poseidone per il mare, Efesto per il fuoco ed altri dèi per altre cose; attesta anche Orfeo nel *Piccolo Cratere*, così dicendo:

Erme interprete poi è di tutti il nunzio,
l'acqua le Ninfe, il fuoco Efesto, il frumento Demeter,
il mare Poseidone il grande ed Enosigeo;
e la guerra Ares, e la pace è Afrodite.
Il vino, che aman gli dèi e gli uomini mortali

e che pei mortali trovò, di tutti gli affanni sollievo,
il taurigeno Dioniso, letizia procaccia a' mortali
dolcissima ed in tutti i conviti è presente;
e Temi che a tutti rende giustizia,
Elios che nòmano Apollo inclito arciero,
Febo lungi-saettante, vate che tutti allontana,
medico de' morbi Asclepio. Uno è tutto questo.

E ancora, che da Mnemosine siano nate le Muse e che Zeus si chiami anche etere, ascolta dal predetto Orfeo:

Zeus e di tutti è dio e d'ogni miscuglio autore,
coi venti sibilando e con voci all'aere miste.

Per fermo, egli non è chiaro, designando l'etere cosí.

Sono il medesimo l'armonia delle Muse e gli organi del Tutto:
li elargí (1) primamente Mnemosine, senza che apparissero;
ma il tempo con l'oblío li consumò e nascose.
Ora e arti e scienze e leggi e quante opre si fanno,
tutte con la memoria son conservate per gli uomini.

Fr. 298. — GIOV. DIACONO GALENO, op. cit., 482:

È, certo, d'ogni cosa principio Zeus: poiché Zeus diede
gli animali e generò e Zeus lui chiamano
e Giove pure, ché invero da lui ogni cosa vien fatta.
Ma unico padre è costui di tutti i bruti e i mortali.

13. Dai « Giuramenti ».

Fr. 299. — PSEUDO-GIUSTINO, 15:

Per il cielo ti scongiuro, del dio grande opera sapiente,
per la voce ti scongiuro del Padre, ch'ei fe' risonare prima-
quando il mondo tutto stabilí con i suoi voleri. [mente,

(1) Ho tradotto, modificando l'interpunzione del testo, un po' incerto secondo la proposta del prof. Zuretti, da me consultato. Il primo verso: ταὐτὸ καὶ ἁρμονία Μουσῶν τά τε ὄργανα πάντων, va separato con un punto da quello seguente.

Fr. 300. — TEONE SMIRNEO, *Esposizione delle cose matematiche*, 105, 1:

> E per i sempre esistenti genitori degl'immortali,
> Fuoco e Acqua e Gea e Urano e Selene
> ed Elio e Fane il grande e la Notte negra.

14. Dall'« Inno al numero ».

Quest'inno, attestato da Proclo (*Sulla Repubbl. di Pl.*, II, 169, 25), era attribuito anche a Pitagora.

Fr. 309 (Kern). — GIOVANNI LIDIO, *Dei mesi*, II, 6. — Orfeo chiama il numero uno Aguieo, e cioè impartibile, perché nessuna delle parti del numero vi è in esso, né uno e mezzo, né uno e un terzo; ma è tutto quanto perfetto.

Fr. 312. — GIOVANNI LIDIO, op. cit., II, 11. — Onde anche Orfeo, dell'esade così dice:

> Sii benigno, o glorioso numero, padre de' beati, padre [degli uomini.

Fr. 314. — ⟨GIAMBLICO⟩, *Teologizzamenti aritmetici*, IX, 59. — Curetide poi propriamente Orfeo e Pitagora chiamavano essa enneade, a quel modo che il sacro numero dei Cureti, o Core, sussisteva per il triplicarsi del tre, perché l'una e l'altra era composta di una triade, che aveva questo numero tre volte.

Fr. 315. — SIRIANO, *Sulla Metafisica di Aristotele*, XIII, 4, 1078 *b*, 12. — Come dunque le idee stabilirono in modo autonomo gli amanti di contemplare la verità? Intelligibilmente e tetradicamente nell'intelletto la cui vita dipende solo da se stesso; ma intellettualmente e decadicamente nell'intelletto demiurgico: procede infatti il numero divino

> dal sacrario puro della monade, fin che non giunga
> alla tetrade molto divina, che generò la madre universa,
> tutto accogliente, venerabile, tutto limitante all'intorno,
> immutabile, infaticata: decade la chiamano santa
> gl'immortali dèi e gli uomini nati dalla terra.

Dunque si è detta intiera la verità pitagoricamente ed orficamente; se poi si deve parlare più familiarmente,

l'intelletto indipendente e perfetto autore di tutte le cose va messo al primo posto.

Fr. 317. — SIRIANO, comm. cit., XIII, 6, 1080 *b*, 11. — L'aver attribuito ad essi [ai Pitagorei] l'osservazione dei soli numeri sensibili non deve spingersi fino al ridicolo e ad un'eccessiva empietà: infatti, come non sarebbe stato sconveniente dire che si fossero occupati soltanto dei corpi e dei numeri uniti a corpi coloro, che avevano ricevuto da Orfeo i principî teologici de' numeri intelligibili e intellettuali, recati al massimo grado di perfezione, e reso evidente il dominio sulle stesse cose sensibili; coloro, che avevano pronto il biasimo:

al numero poi tutto s'addice?

15. Di sede incerta.

Fr. 337 (Kern). — STOBEO, *Eclog.*, IV, 25, 28:

Zeus invigila quelli che onoran dei genitori i comandi,
e quelli che non se ne curano, di sfacciata indole forniti.
E agli uni benevolo e mite i beni largisce,
ma con gli altri mal disposto si adira costantemente,
ché tremende sono in terra le Erinni de' genitori.

Fr. 340. — DIDIMO ALESSANDRINO, *Della trinità*, II, 27 (Migne):

Tutto, dell'immortale dio col grande sussidio,
gli uomini compiono, dello spirito col sapiente impulso.

Fr. 345. — ERMETE TRISMEGISTO, *Dal sacro libro detto cosmo di Core* (presso STOB., *Ecl. phys.*, I, c. 49):

Con la luce distinguiamo, con gli occhi niente vediamo.

Fr. 346. — TZETZE, *Esegesi all'Iliade*, 127, 11:

Né mi concede che il dolce sonno su le palpebre si posi,
offrendosi in teneri sogni per tutta l'oscurità notturna.

Fr. 347. — ORIONE, *Etimol.*, 163, 23: « Nessun'arte infatti prospera senza le mani ». Orfeo:

Col perir delle mani, fu spacciata l'operosissima Atena.

II. — MUSEO

A) Vita e scritti.

Suida. — Museo eleusinio di Atene, figlio di Antifemo, di Eufemo di Ecfanto di Cecrope, che Teseo abbatté in guerra, e della donna Selene. Cantore, discepolo di Orfeo, ma piú anziano. Fiorí sotto il secondo Cecrope e scrisse: *Ammaestramenti* al figlio Eumolpo, canti 4, e moltissime altre cose.

Diogene Laerzio, *Le vite dei filosofi* (traduz. di L. Lechi); proemio, III. — E veramente nacque Museo fra gli Ateniesi, fra i Tebani Lino, e dicesi che quello, figlio di Eumolpo, sia stato il primo a comporre in versi una *Teogonia* e una *Sfera*, e ad affermare che tutte le cose si generino da uno ed in quello si risolvano. Morí a Falera e gli fu posta quest' iscrizione elegiaca:

> Dell'estinto Museo, cara d'Eumolpo
> Prole, serba le spoglie
> Il falerico suolo in questa tomba.

B) Frammenti. — (Cfr. Diels, *Vorsokr.*, II³, 180-184).

Dalla *Teogonia:*

1. Scol. Apoll. Rod., III, 1179. — Museo, nella 3ª Titanografia [?] racconta come Cadmo si partisse dalla terra delfica, per una via indicatagli dalla vacca.

2. Scol. Apollon. Rod., IV, 156. — In questi versi e nei seguenti dice che Medea, spargendo un farmaco sul ginepro, vi menasse per arte magica il drago... E il ginepro è un certo albero spinoso appartenente ad Apollo, come si narra nel terzo dei carmi attribuiti a Museo.

3. Arist., *Stor. d. anim.*, VI, 563 *a*, 18. — L'aquila produce tre ova, e di queste ne sguscia due, come è detto nei cosiddetti carmi di Museo:

Che ne produce tre, due ne sguscia, uno solo ha in cura.

4. Clem. Aless., *Strom.*, VI, 5. — Avendo scritto Museo

che sempre l'arte è assai migliore della forza,

Omero dice: « né qualcosa... » [Ψ 315]. Ancora, avendo Muso cantato:

5. — Come appunto mette foglie il campo che dà grano:
ma alcune sui frassini vengono a perire, altre crescono;
così pure degli uomini la razza e la stirpe si volge,

Omero trascrive: « le foglie in parte ecc. [VII, 147, 148].

6. [Eratost.], *Catast.*, 13. — Sono stati rappresentati in questo luogo la Capra e i Capretti. Museo infatti dice che Zeus, appena generato, fu da Rea affidato a Temi; che poi Temi diede il neonato ad Amaltea, e questa, che aveva una capra, lo accettò e fece allevare Zeus; ma la Capra era figlia di Elios e tanto spaventevole che gli dèi sottoposti a Cronos, sbigottiti dall'aspetto di questa fanciulla, pregarono Gea di nasconderla in qualcuna delle caverne sotto Creta, e affidarne ad Amaltea la cura segreta. Essa allevò Zeus col latte di quella; ma arrivato il bambino a pubertà e dovendo combattere coi Titani, ma non avendo armi, gli fu annunziato di valersi della pelle di quella capra come di arma, perché essa era invulnerabile e paurosa ed aveva in mezzo al tergo il viso della Gorgone. Ciò avendo fatto Giove ed essendosi manifestato duplice nella sua abilità, occultando le ossa della capra col resto della pelle e rendendola animata di vita immortale, dicono che essa divenne un astro del cielo, e Giove fu egioco chiamato.

7. Pausania, X, 5, 6. — Vi è poi tra i Greci una composizione poetica, il titolo dei canti è *Eumolpia* e i canti sono attribuiti a Museo di Antiofemo. Si canta in essi, che [a Delfo] vi è un oracolo in comune di Poseidone e

di Gea: quest'ultima dà responsi lei stessa, a Poseidone fa da ministro per i vaticini Pyrcone. E il carme dice così:

> Subito di Ctonia la voce pronunziò un detto assennato,
> e v'era insieme Pyrcone servo dell'inclito Enosigeo.

8. Filodemo, *Della pietà*, 59, 1, p. 31 (Gomperz). — Ma Zeus, come dicono, ebbe diviso il capo da Efesto; ma, secondo il poeta che compose l'*Eumolpia*, da Palamaone. — Scoliasta di Pindaro, *Ol.*, VII, 66: nei canti di Museo è detto che Palamaone batté il capo di Zeus, quando generò Atena.

9. Filod., op. cit., 97, 18, p. 47. — (Argo) possiede quattro occhi. Museo però dice che ⟨Argo⟩ generò quattro Etiopi e 're di uomini' da Celene, figlia di Atlante.

10. Filod., op. cit., 137, 5, p. 61. — In alcuni autori è detto che dalla Notte e dal Tartaro sian venute le cose tutte, in altri da Ade e dall'Etere. Colui che scrisse la Titanomachia dice: dall'Etere; Acusilao vuole che dal Caos primitivo sorgessero le altre cose; nei canti attribuiti a Museo è scritto che in principio era il Tartaro e la Notte.

11. Filod., *Scol. ad Apollonio Rodio*, III, 1. — Nei carmi attribuiti a Museo vengono riferiti due nascimenti delle Muse: delle più anziane, con Cronos; delle più giovani, da Zeus e da Mnemosine.

12. Filod., op. cit., III, 1035. — Museo narra che Zeus innamorato di Asteria si congiunse a lei e, dopo essersi congiunto, la diede a Perseo.

13. Filod., op. cit., III, 1377. — Ma tali apparenze (degli astri raggianti) dice Museo che portate su dall'oceano si spengano sotto l'etere. Quelli detti *astri* da Museo, Apollonio in modo convincente li ha chiamati splendori.

14. Scoliasta di Arato, 172, p. 369, 24 (Maass). — Talete dunque che siano due queste [le Jadi]... Museo, 5. — Servio, comm. alle *Georgiche*, 138. [Le Jadi] ... nutrici del padre Libero, come scrisse Museo, dal fratello Ja, che ucciso alla caccia piansero, onde furono dette Jadi. — Scol. di Germanico, p. 75, 10 [Robert, *Eratosth*, 110]. Museo così riferisce: Etra dall'Oceano procreò dodici figlie, delle quali *cinque* figurate nelle costellazioni come le *Jadi*, *sette*

poi come le *Pleiadi*. Queste ebbero un sol fratello, Ja, che tutte le sorelle amarono. Alcuni dicono sia stato ucciso nella caccia da un leone, altri da un cinghiale.

15. TEOFRASTO, *Storia delle piante*, IX, 19, 2. — E come dicono, il terreno arato tre volte, secondo Esiodo [fr. 229] e Museo, è utile a ogni opera attiva; perciò lo scavano di notte, dopo aver piantato una tenda.

Dagli *Oracoli:*

1. ERODOTO, lib. VII, 6 (traduz. di G. Bertini). — Ed erano pure arrivati a Susa alcuni dei Pisistratidi, che gli avevano tenuto un discorso identico a quello degli Aleuadi, e facevano un'istanza anche maggiore, perché avevano menato seco loro Onomacrito, cittadino di Atene, che interpretava e faceva traffico dei responsi di Museo. E a Susa erano saliti, dopo che già si erano rappattumati; perché Onomacrito era stato da Ipparco figliuolo di Pisistrato cacciato di Atene, per essere stato colto in flagranti da Laso di Ermione, quando ai vaticinii di Museo egli ne interponeva quell'altro: che sarebbero nel mare sprofondate le isole presso Lenno.

2. ERODOTO, VIII, 96 (trad. cit.). — E cosí ebbe compimento l'oracolo, non che ogni altra predizione, che da Bacide e da Museo era stata di questa battaglia [a Salamina] dinanzi pronunciata.

3. PAUSANIA, X, 9, 11 (trad. Ciampí). — Gli Ateniesi protestano che la rotta di Egospotamos non accadesse a loro per giustizia, ma d'essere stati traditi con danari dai generali dell'esercito; che Tideo e Adimanto fossero quelli che accettarono doni da Lisandro. A conferma dell'asserzione loro mettono davanti le parole della Sibilla... Rammemorano anche altre sentenze di oracoli prese dai versi di Museo:

> Cadrà sugli ateniesi un fiero nembo
> Per malizia dei duci; e quei conforto
> N'avran per la città diruta e vinta
> Da loro: e i duci pagheran la pena.

III. — EPIMENIDE

A) Vita e scritti.

1. Diogene Laerzio, *Le vite dei filosofi* (traduz. di L. Lechi), lib. I, cap. X. — Di Epimenide, come dice Teopompo e altri molti, era padre Festio — alcuni dicono Dosiade; alcuni Agesarco. — Nato Cretese, di Gnosso, non ne aveva l'aria per la lunga capellatura. Costui mandato una volta dal padre in villa per una pecora, declinando in sul mezzo giorno dalla via dormí cinquanta sett'anni in una grotta. Svegliatosi cercava dopo la pecora, pensando di aver per poco tempo dormito; e non rinvenutala, ritornò alla villa; ma trovandovi ogni cosa mutata d'aspetto ed i beni in possesso di un altro, tutto dubbioso venne di nuovo in città. Ivi, entrar volendo in sua casa, s'abbatté in alcuni i quali gli dimandaro chi fosse; sino a che scontrato il fratello piú giovine, allora già fatto vecchio, tutta da lui apprese la verità. Se ne sparse il grido tra' Greci, e si tenne ch'e' fosse amatissimo dagli Iddii. Ond'è che gli Ateniesi travagliati una volta dalla peste, e avuto dalla Pizia il responso di purificare la città, spedirono in Creta una nave e Nicia di Nicerato, per chiamare Epimenide. Venne esso, la quarantesima sesta olimpiade; purificò la città, e fece cessare la peste in questa maniera. Prese delle pecore nere e bianche, le condusse presso l'Areopago, e di là lasciolle andare ove vollero, ordinando a' guardiani, che nel luogo in che ciascuna di quelle si ponesse a giacere, si sagrificasse ad un nume particolare. E cosí cessò il male. Per la qual cosa anche ora vien fatto di trovare, per le tribú degli Ateniesi, are senza nome, in memoria delle purificazioni praticate una volta.

Alcuni affermano che il delitto Cilonio(1) fosse cagione della peste, la quale ne significasse l'espiazione; e perciò, morti i due giovani, Cratino e Ctesibio, cessasse anche la calamità. Gli Ateniesi decretarono di dare ad esso un talento, e la nave che il riconduceva in Creta. Ma ricusato il denaro promosse l'amicizia e l'alleanza dei Gnossi e degli Ateniesi. Ritornato a casa dopo non molto, morì, come dice Flegone, nel libro intorno *I lungamente vissuti*, di cento cinquanta sette anni; come dicono i Cretesi, di trecento meno uno; come Xenofane colofonio dice aver udito, di cento cinquanta quattro. Scrisse la generazione dei *Cureti* e dei *Coribanti* e una *Teogonia*, versi cinque mila — *La costruttura della nave Argo e la navigazione di Giasone in Colco*, versi seimila cinquecento —. Scrisse anche in prosa intorno i *sagrificii e il governo dei Cretesi*; e su *Minosse e Radamanto*, in versi, quattro mila. Fabbricò presso Atene un sacrato all' Eumenidi, siccome racconta Lobone argivo nel suo libro *dei Poeti*. Ed è pur fama avere il primo purificate case e campi, ed eretti sacrati. V'ha chi afferma non aver egli dormito, ma essere andato qua e là per alcun tempo occupandosi a raccoglier radici. . . . .

. . . .

Narrano alcuni che i Cretesi a lui sagrificano come a Nume; poiché è fama che avesse grandissima conoscenza, e che veduta presso gli Ateniesi Munichia dicesse, ignorare eglino di quanti mali sarebbe ad essi cagione quella fortezza; altrimente la distruggerebbero co' denti. Queste cose diceva assai tempo innanzi. Raccontasi, com'ei prima fosse appellato Eaco, e predicesse ai Lacedemoni che sarebbero sottomessi dagli Arcadi; e fingesse molte volte di essere rivissuto. E narra Teopompo ne' *Mirabili*, che fabbricando Epimenide il sacrato delle Ninfe, questa voce uscisse dal cielo: *Epimenide! Non delle Ninfe, ma di Giove;* e che predicesse ai Cretesi la disfatta dei Lacedemoni per

(1) Cilone occupò la rocca d'Atene. Gli Ateniesi, nemici d'ogni tirannide, ve lo assediarono e costrinsero a fuggire; ma i rimasti, riparatisi presso l'ara della veneranda dea, furono trucidati. *(Nota del Lechi)*.

gli Arcadi, siccome è detto innanzi, i quali anche li sorpresero di fatto ad Orcomeno. E che invecchiasse in tanti giorni, quant'anni avea dormito. E questo pure asserisce Teopompo. Mironiano ne' *Simili* dice che i Cretesi lo appellavano Curete. Il corpo di lui, come narra Sosibio laconico, serbano i Lacedemoni presso di loro, per non so quale oracolo.

2. SUIDA. — Epimenide, figlio di Festo, o di Dosiade, o di Agesarco, e della madre Blasta, era Cretese di Cnosso e poeta epico. (È voce che la sua anima uscisse in tempo opportuno di propria volontà e poi rientrasse nel corpo; e che, morto lui, a distanza di tempo, si trovasse la sua pelle, chiazzata di lettere). Nacque sotto la 30ª olimpiade [660-657], sì da venire prima di quelli che furono chiamati sette sapienti, o da essere contemporaneo loro. Purificò certo Atene dall'omicidio ciloniano, durante la 44ª olimpiade [604-601], essendo già vecchio. Scrisse poi molte opere in forma epica ed in prosa; alcuni misteri e purificazioni e altre cose in forma enigmatica.

A costui il legislatore Solone scrisse, biasimando la purificazione della città.

Egli visse 150 anni e ne dormì 60.

E la frase proverbiale «la pelle epimenidea» riguarda le cose nascoste [1].

3. STRABONE, X, 479. —Di Festo dicono fosse quell'Epimenide, che fece le purificazioni per mezzo di carmi.

4. ARISTOTELE, *Costituzione di Atene*, 1 (traduz. di C. Ferrini). — Pronunziata sentenza di sacrilegio, i cadaveri furon gettati fuori dai sepolcri e la stirpe dei colpevoli fu bandita in perpetuo esiglio. Epimenide di Creta purificò quindi la città.

5. PLUTARCO, *Solone*, 12 (traduz. di G. Pompei). — Per la qual cosa mandarono a chiamare Epimenide Festio, che se ne venne da Creta, il quale si conta per settimo sapiente da alcuni, che non mettono Periandro in questo numero. Questo Epimenide era tenuto in estimazione

(1) Cioè, secondo l'interpretazione del Diels: il frutto della lettura manca per una tradizione cattiva.

d'uomo pio e caro agli Dei, e scienziato nelle cose divine in quanto alla scienza entusiastica e mistica; onde gli uomini d'allora il chiamavano figliuolo della Ninfa Balte; e nuovo Curete. Venutosi costui, e stretta avendo amistà con Solone, operò molto in suo favore, preparandogli e spianandogli il cammino per l'instituzione delle leggi. Conciossiaché ristrinse e rendé piú leggiere le spese che facevano gli Ateniesi per la religione, ed esser feceli piú moderati intorno a' lutti, avendo tosto unito certi sacrifizii all'esequie, e levato avendone quanto di aspro e di barbaro soleasi per l'addietro dalla maggior parte praticar delle donne.

..... Epimenide pertanto era sommamente ammirato dagli Ateniesi, i quali dar gli solevano doni e fare onori grandissimi; ma egli null'altro voluto avendo che un pollone dell'oliva sacra, se ne partí.

6. Platone, *Le Leggi*, lib. I, 642 d (trad. Cassarà). — Probabilmente tu avrai qui sentito dire che Epimenide fu un uomo divino; egli era della nostra famiglia, e, venuto dieci anni prima delle guerre persiane presso di voi per disposizione dell'oracolo divino, vi compí alcuni sacrifizii, che il dio aveva ordinati; inoltre, siccome gli Ateniesi erano in paurosa aspettativa della spedizione persiana, egli disse che per dieci anni non sarebbero venuti, e che quando sarebbero venuti, si sarebbero allontanati senza aver conseguito nulla di quanto speravano, e dopo aver sofferto piú danni di quanti non ne avrebbero arrecati.

Plutarco, *Convito de' sette savi*, cap. 14 (traduz. di M. Adriani). — Ma, a mio giudizio, e con miglior ragione, si dovria nominare Esopo discepolo d'Esiodo, e non Epimenide, perché il ragionar che fece lo sparviere coll'usignuolo donò il cominciamento a Esopo di questa bella e varia sapienza, che lo fe' parlare in tante e sí varie lingue; ma volentieri sentirei ragionarne a Solone, il quale avendo lungo tempo conversato in Atene con Epimenide, è verisimile che per piú fiate gli abbia domandato, qual caso, o qual ragione e consiglio l'inducesse a seguitare questa stretta regola di vita.

7. Clemente Aless., *Protrept.*, 2, 26 [da Posidonio,

Intorno agli dèi]. — L'antico Epimenide, che in Atene eresse altari alla Temerità e all'Impudenza.

8. PAUSANIA, I, 14, 4 (trad. Ciampi). — Davanti al tempio, dov'è anche il simulacro di Trittolemo, sta un bove di bronzo, come in atto di esser condotto vittima al sacrificio. Evvi in figura di supplicante Epimenide Gnossio, che, andato in campagna, dicono essersi addormentato dentro una grotta, e che non si svegliò prima d'aver dormito quarant'anni. Dopo questa lunga dormita, compose versi, purgò dalla peste piú città, specialmente Atene.

B) Frammenti (1).

Teogonia, od *Oracoli*.

1. S. PAOLO, *Epist. a Tito*, cap. I, 12. — Disse un di loro, un profeta vero e proprio della loro gente:

I Cretesi mentitori sempre, male bestie, pigri schiavi del ventre.

2. ELIANO, *Intorno agli animali*, XII, 7. — E in verità, anche il leone Nemeo dicono cadesse giú dalla luna. Dicono infatti pure i carmi di Epimenide:

E certo io sono razza di Selene ben chiomata,
che orribilmente tremando scosse da sé un fiero leone:
in Nemea poi strozzandolo per causa della veneranda Era
(il divino nerbo lo domò della forza di Eracle).

3. ARIST., *Polit.*, I, 2, 1252 *b*, 13. — La comunanza che dura per tutta la giornata è naturalmente abitazione: Caronda chiama costoro: della stessa mensa; Epimenide cretese: dello stesso camino.

4. ARIST., *Retorica*, III, 17, 1418 *a*, 21. — Il parlare in pubblico è piú molesto del proferire una sentenza; e a ragione, perché si riferisce al futuro: quello infatti va al-

(1) I frammenti a noi conservati di Epimenide sembra che spettino a due o tre autori: la *Teogonia* deriva dal circolo di Onomacrito, fu composta alla fine del VI secolo e, per il contenuto, ebbe anche il nome di *Oracoli*; 2) le *Cretiche*, secondo E. NEUSTADT (*De Jove Cretico*, Berlin, 1906), opera in prosa, composta tra Megastene e Arato, storia locale di Creta; 3) dubbie le *Purificazioni*, in prosa o in esametri (Diels).

l'accaduto, che è già conoscibile anche dagl'indovini, come disse Epimenide il cretese: egli (1) invero non esercitava la divinazione sulle cose future, ma su quelle già accadute, ma oscure.

5. Damascio, op. cit., 124, I, 320, 17 [Eudemo, fr. 117]. — Epimenide suppose due primi principii: l'*Aere* e la *Notte*..., da essi fu generato il Tartaro, credo il terzo principio, come un misto risultante da entrambi; da loro i due Titani (chiamando con tal nome la medietà intelligibile, perché si distende alla cima ed al termine); mescolandosi poi l'uno e l'altro, venne alla luce l'*uovo*..., da cui procedette ancora un'altra generazione.

6. Pausania, VIII, 18, 2. — Epimenide il cretese tenne anche lui che Stige fosse figlia di Oceano, e che ella si unisse, non già a Pallante, ma che generasse Echidna da Pirante, chiunque fosse Pirante.

7. Filodemo, *Della pietà*, 46 *b*, 7, p. 18 (Gomperz). — Le Arpie prese dai figli di Borea... Epi)menide infatti dice che esse erano ⟨prole⟩ di Oce)ano e di G⟨ea, e che furono uccise presso Reg⟨gio (?).

8. Filod., op. cit., 61 *b*, p. 46. — Dicono ⟨che Tifone assalisse⟩ la reggia di Zeus, ⟨come Eschilo⟩ nel Pro⟨meteo ed A)cusila⟨o ed Epi)menide e altri⟩ molti. ⟨Presso Epi)menide, ⟨essendo Tifone ⟨montato⟩ mentre Zeus dormiva, alla reggia, e avendo superato le porte, s'insediò ⟨dentro; ma accorso Zeus e vista presa la reggia, dicesi che lo uccidesse ⟨col fulmine⟩.

9. Filod., op. cit., 92, 24, p. 43. — E che le Arpie custodissero i pomi, dice Acusilao; Epimenide, non solo ciò, ma pure che esse erano insieme con le Esperidi.

---

(1) Nel testo: ἐκεῖνος, come risulta dai mss. Il Diels aggiunge: con-getturale, ἐκεῖ (colà), cioè nel carme dove usa quell'espressione. E la in-terpreta come segue: « Dedurre i mali presenti dai delitti non ancora espiati del passato (il misfatto ciloniano) e mettere questi in connessione religiosa coi tempi primitivi, era bene lo scopo principale di questa teo-gonia... Ecco perché forse da Strabone questa poesia fu chiamata καθαρμοί » (*Vorsokr.*[3], II, 190, in nota). Il passo di Strabone, al libro X, 479, dice: « Della città di Festo dicono che fosse quell'Epimenide, che scrisse le Purificazioni in versi epici ».

10. PLUTARCO, *Solone*, 12 (traduz. di G. Pompei). — Ma quello, che molto piú importa, si è ch'egli con alcune propiziazioni ed espiazioni e dedicazioni di statue purificò e santificò la città in modo, che la ridusse ad assoggettarsi alla giustizia, e ad esser più trattabile e alla concordia inclinata. Raccontasi che avendo egli veduta Munichia e per lungo tempo considerata, disse verso de' circostanti: Oh quanto è mai cieco l'uomo in riguardo all'avvenire! Imperciocché, se gli Ateniesi prevedessero quante afflizioni sia questo luogo per portare alla città, sel mangerebbero co' propri denti.

PLUTARCO, *Del mancamento degli oracoli*, 1, p. 409 *e* (trad. Ciampi). — Narrano le favole... che certe aquile, o cigni che fossero, dalle contrarie estremità della terra fino al mezzo di essa portate a volo, calassero nel medesimo luogo, a Delfo, presso il cosí detto umbilico, e che, tempo dopo, Epimenide di Festio, volendo sapere dall'oracolo se vero fosse il racconto, si avesse in risposta oscura ed ambigua che:

> Né della terra, né del mare in mezzo
> Evvi umbilico; o se ve n'ha pur uno,
> Solo agli Dèi, non ai mortali è noto.

Per altro lo Iddio giustamente punillo; ché pretese di volere sincerarsi di un'antica favola, quasi come si fa, tastandola, di una dipintura.

12. SCOL. DI APOLL. RODIO, II, 1122. — Erodoro poi dice che questi [figli di Frisso] nacquero da Calciope, figliola di Eeta, Acusilao invece ed Esiodo nelle *Grandi mattine* dicono: da Iofossa, figlia di Eeta. E costui dice che erano quattro: Argo, Frontis, Melana, Citisoro. Epimenide poi vi aggiunge, come quinto, Presbone.

13. SCOL. DI APOLL. ROD., III, 242. — Epimenide poi dice che Eeta era Corinzio di razza, e la madre di lui chiama Efira.

14. SCOL. DI APOLL. ROD., IV, 57. — Epimenide poi dice che quegli [Endimione], trattenendosi presso gli dèi, s'innamorasse di Era: perciò essendosi Zeus adirato, supplicasse di poter dormire continuamente.

15. SCOL. DI EURIPIDE, *Fenicie*, 13. — Dice Epimenide che quegli [Laio], sposò Euriclea, figlia di Ecfanto, dalla quale nacque Edipo.

16. SCOL. DI EURIPIDE, *Reso*, 36. — Epimenide poi dice che da Callisto e da Zeus furono generati i figli gemelli Pane ed Arcade.

17. SCOL. DI PINDARO, *Ol.*, I, 127. — Nomi dei tredici proci uccisi da Enomao: a questo numero dei proci periti accordano la loro testimonianza comune Esiodo ed Epimenide.

18. SCOL. DI PINDARO, op. cit., VII, 24. — Erofilo dice che Rodi era figlia di Posidone e di Afrodite, Epimenide la fa derivare dall'Oceano: onde poi la città prese il nome di lei.

19. SCOL. DI SOFOCLE, *Edipo Col.*, 42. — Dice Epimenide che di Cronos erano figlie le Eumenidi:

> Da lui nacque la ben chiomata aurea Afrodite
> e le Moire immortali e le Erinni di piú cose donatrici.

Le *Cretiche*.

20. DIODORO, V, 80 (trad. Compagnoni). — E poiché gli scrittori delle cose di Creta per la piú parte fra loro discordano, niuno dee meravigliarsi se ciò che noi qui esponiamo, non è da tutti confermato. Noi però abbiamo seguiti quelli, che mostrano di ragionare con maggiore probabilità, e che hanno credito piú degli altri; e perciò ora ci siamo riferiti ad Epimenide teologo, ora a Dosiade, e a Sosicrate, ed a Laostenida.

IV. — POESIA ASTROLOGICA DEL VI SECOLO

1. Esiodo.

A) Scritto.

1. Filippo di Opunte, *Epinomide*, 990 *a*. — È necessario che sapientissimo sia il vero astronomo, non colui che fa l'astronomia alla maniera di Esiodo e tutti gli altri di tal genere, come osservatore dei tramonti e delle levate ecc.

2. Callimaco, epigramma 27 (traduz. di A. Veniero):

> D' Esiodo è ben questo lo stile ed il metro: tra i vati
> ultimo no, ma penso che il piú armonioso invero
> tra i canti il Solense imitò. Salute, o leggiadri
> carmi, che a noi mostrate d'Arato le vigilie.

3. Plutarco, *Or. Pit.*, 18, 402 F. — Poiché in metri primamente scrissero Eudosso ed Esiodo e Talete.

B) Frammenti. — «L'Astronomia» di Esiodo (1).

1. Ateneo, XI, 491 C D [da Asclepiade di Mirlea]. — E colui che fece l'Astronomia attribuita ad Esiodo le chiama sempre Peleiadi:

> e quelle, che i mortali chiaman Peleiadi.

2. Ateneo, XI, 491 C D. — E ancora:

> tramontan le invernali Peleiadi.

(1) Il Diels, che seguiamo anche qui, nota che questo poema, ritenuto precedentemente dell'età alessandrina, fu dimostrato antico dal Robert (Eratosth., *Catasterism.*, 137), dal Rehm e dal Nilson. Forse è anteriore a Talete, se stiamo a Plinio.

3. ATENEO, XI, 491 C D. — E ancora:

allora nascondon le Peleiadi.

4. PLINIO, *Storia naturale*, XVIII, 213. — Il tramonto mattutino delle Vergilie, dice Esiodo (poiché sotto il suo nome ci resta anche un'Astrologia) che ha luogo, quando si è compiuto l'equinozio d'autunno; Talete, nel venticinquesimo giorno dopo l'equinozio.

5. SCOL. DI ARATO, 172. — Dice infatti Esiodo intorno ad esse [le Iadi]:

le Ninfe simili alle Cariti,
Faisule e Coronide bellamente incoronata
e Faio amabile ed Eudora dal lungo peplo,
che Jadi chiaman sulla terra le stirpi degli uomini.

6. DIODORO, IV, 85, 4 (trad. Compagnoni) (1). — Alcuni dicono [a proposito dello stretto di Messina] che questo accadde per grandi scotimenti della terra, pe' quali rotto l'istmo, e corso il mare a prenderne il posto, l'isola trovossi separata dal continente. Ma Esiodo poeta pone il contrario: perciocché egli dice, che sparsosi ivi il mare, colle moli alzate da Orione si formò il promontorio di Peloro, e il tempio di Nettuno, che gl'isolani venerano con gran religione. Ed aggiunge che Orione, fatta quest'opera andò in Eubea e, per la celebrità di sua virtú, fu alla immortalità mandata la memoria sua: essendosi annoverato tra le stelle.

2. CLEOSTRATO.

A) Vita e scritto.

1. TEOFRASTO, *Dei segni*, 4. — Perciò anche vi sono stati alcuni buoni astronomi in relazione a certi luoghi, a quel modo che Matriceta in Metimna dal Lepetimno, e Cleostrato in Tenedo dall' Ida, e Faeino in Atene dal Li-

(1) Ho tralasciato i due lunghi passi di Eratostene riferiti dal Diels, perchè si riducono a narrazioni mitiche sull'Orsa Maggiore e su Orione.

cabetto osservò i rivolgimenti degli astri: e ciò avendo inteso Metone formò il periodo di venti anni con uno mancante: Faeino poi era inquilino di Atene, Metone invece Ateniese.

2. SCILACE, 95. — Di contro giace l'isola Tenedo e il porto, di dove è l'astrologo Cleostrato.

3. ARATO, V, 2, 5, p. 324, 10 (Maass). — Infatti molti altri ancora scrissero Fenomeni [oltre Arato]; Cleostrato e Sminte ed Alessandro etolo ecc.

4. ATENEO, VII, 278 A. — L'esperto cuciniere Archestrato nella Gastrologia (poiché Licofrone, nei libri intorno alla commedia, cosí dice che s'intitola il trattato, come l'Astrologia di Cleostrato di Tenedo ecc.).

B) «Astrologia» di Cleostrato.

1. SCOL. AD EURIPIDE, *Reso*, 528. — Parmenisco dunque dice che «primi segni» si chiamano le prime parti dello Scorpione, perché esse cosí eran chiamate dagli antichi; perciò insieme con queste incomincia a tramontare Boote. Cleostrato di Tenedo, invero, antico ⟨astronomo, disse⟩ cosí:

Ma quando il terzo giorno dopo gli ottanta indugi
⟨Artofilace appaia, allora i segni primi⟩
dello scorpione in mare cadono insieme all'aurora sorgente (1).

2. PLINIO, *Storia naturale*, II, 31. — Cleostrato osservò poi i segni in esso [Zodiaco] e le prime stelle dell'Ariete e del Sagittario.

3. IGINO, *Astron.*, II, 13. — Si dice che Cleostrato di Tenedo indicò tra gli astri i capretti.

4. CENSORINO, 18, 5. — Questa octaeteride si credette

---

(1) Il Diels riferisce la spiegazione, che di questo passo diede il BOLL, *Sphaera*, 1921: «Se Boote col suo tardivo sorgere, indugia 83 giorni nel cielo notturno, allora l'inizio dello Scorpione tramonta nel crepuscolo mattutino, simultaneamente alle prime stelle di Boote. — Cfr. VORSOKR., II³, S. 197.

generalmente che fosse stata introdotta da Eudosso di Cnido, ma altri dicono che la compose per primo Cleostrato di Tenedo, e poi altri diversamente, che, intercalando i mesi in vari modi, presentarono le loro octaeteridi, come fecero Arpalo, Nautele, Menestrato, e similmente altri (1).

---

(1) Qui, nota il Diels, vien determinato il tempo, che intercede tra Cleostrato e Metone. Secondo un calcolo approssimativo, sarebbe da porre Cleostrato nel 520 a. Cr.

V. — FERECIDE DI SIRO

A) Vita e scritti.

1. DIOGENE LAERZIO, *Le vite* ecc. (trad. cit.), lib. I, cap. XI. — Ferecide figlio di Babio, da Siro, come dice Alessandro nelle *Successioni*, fu uditore di Pittaco. Narra Teopompo ch'egli il primo scrisse pe' Greci *Della Natura e degli Iddii*. Molte cose mirabili si raccontano di lui: che passeggiando lungo il lido samio, e veduta una nave viaggiare con prospero vento, disse che fra non molto sarebbe affondata, e che, lui veggente, affondò — che bevuta dell'acqua tratta da un pozzo, predisse che fra tre giorni sarebbe stato tremuoto, e che fu — che ritornando da Olimpia a Messene, consigliò a Perilao suo ospite di sloggiare colla famiglia, che non se ne persuase, e che Messene fu presa.

Scrive Teopompo ne' *Mirabili*, che e' diceva a' Lacedemoni di non apprezzare né l'oro, né l'argento; che a lui ciò aveva ingiunto Ercole in sogno, il quale la stessa notte aveva comandato anche ai re di credere a Ferecide. Altri queste cose attribuisce a Pitagora.

Narra Ermippo che essendovi guerra tra Magnesii ed Efesii, Ferecide, desiderando vincessero gli Efesii, interrogò uno che passava, donde e' fosse, e rispondendo che da Efeso, soggiunge: « *Strascinami dunque per le gambe e ponmi sulle terre de' Magnesii e annunzia a' tuoi cittadini, che dopo che avranno vinto, mi seppelliscano colà* ». Annunziò costui queste cose che aveva ingiunte Ferecide; ed essi il dì seguente, fatta incursione, vincono i Magnesii, e ricercato Ferecide con gran curiosità, lo seppelliscono nel luogo stesso e magnificamente lo onorano.

Alcuni affermano però che ito a Delfo, precipitasse sé stesso dal monte Coricio. Aristosseno, nel libro ove tratta di Pitagora e de' suoi famigliari, dice, che ammalatosi, fu da Pitagora sepolto in Delfo. Altri che finí di vivere consumato da' pidocchi, e che quando Pitagora gli s'accostò e lo interrogò come stesse, facendo passare il dito dalla porta, rispose: *La pelle il manifesta*. E d'allora in poi quella frase dai filosofi si pone a significare le cose peggiori: e chi ne usa in meglio s' inganna. Diceva pure che gli dèi chiamano *tuoron* (θυωρόν (1)) la mensa.

Androne di Efeso afferma che due furono i Ferecidi da Siro: l'uno astrologo, l'altro teologo, figlio di Babio, cui era dedito Pitagora. Eratostene uno solo, ed un altro ateniese, genealogista. Si serba del Sirio il libretto che e' compose, il quale principia: *Giove certo e Crono e Tellure* (Χθών) *erano sempre; il nome di Terrena poi* (Χθονίη) *venne alla Terra* (Γῆ) *dopo che Giove le diedė premio* — e serbasi nell' isola di Siro anche il quadrante.

Duri nel secondo libro *Dei confini* narra che fu scritto sul suo sepolcro quest'epigramma:

> Tutta finisce in me la sapïenza —
> Di queste cose, se di piú ne vuoi,
> A Pitagora mio, che a tutti è primo
> Per l'ellenica terra. — Io qui non mento.

2. Suida. — Ferecide di Babio, Sirio (Sira è una delle isole Cicladi, presso Delo): nacque sotto il re dei Lidi, Aliatte, sí da esser contemporaneo dei sette sapienti e nato verso la 45ª olimpiade [600-597]. È voce che da lui fosse educato Pitagora, e che egli non avesse maestro, ma si fosse esercitato da sé, dopo aver acquistato i libri apocrifi de' Fenicii. Narrano alcuni che egli per il primo abbia messo fuori un'opera in prosa, mentre altri assegnano questo merito a Cadmo di Mileto. E primo avrebbe tenuto discorso della metempsicosi. Era poi geloso della opinione di Talete. E morí per una gran quantità di pidocchi.

---

(1) Cioè: «tavola da sacrifizio».

E tutto ciò che egli ha scritto è questo: Eptamychos, o Teocrasia, o Teogonia. È poi una Teologia in dieci [?] libretti, contenente la genesi e le successioni degl' iddii.

3. Diodoro, lib. X, 3, 4 (trad. Compagnoni): — Egli [Pitagora], avendo inteso che Ferecide, stato già suo maestro, trovavasi gravissimamente ammalato in Delo, dalla Italia subito navigò a quell'isola: dove per alcun tempo tenuta cura del vecchio, e prestato ogni opera per farlo risanare, avendo Ferecide per la troppo avanzata età e per la forza della malattia dovuto soccombere, egli gli diede convenevole sepoltura; e soltanto compiuti verso di lui gli officj, che in tali incertezze un figliuolo pratica al padre, ritornò di nuovo in Italia.

4. Cicerone, *Tusculane*, I, 16, 38. — Perciò io credo fermamente che altri già in tanti secoli, ma, per quanto risulta dalla tradizione scritta, Ferecide Sirio per il primo disse che le anime degli uomini siano eterne: antico egli di certo, poiché visse quando regnava Servio Tullio, del mio stesso cognome [578-535]. Aponio [1], *Sul Cantico dei Cantici* [ed. Bottino e Martini, Roma, 1843], V, p. 95 sg., a Cant., 3, 5. Nel primo scongiuro «alle figlie di Gerusalemme per le capre e i cervi» dicemmo che si debbano intendere personificate le filosofie di Talete e di Ferecide... dei quali colui che ebbe il nome di Talete proferì nella sua dottrina esser l'acqua il principio di tutte le cose, e quindi ogni fattura aver l'esistenza da parte di un fattore invisibile e grande. Afferma invero esser causa del movimento dell'acqua uno spirito che dentro vi risiede, e nello stesso tempo scoprì con senso perspicace una geometrica arte, per mezzo di cui sospettò esser uno il creatore di tutte le cose. Ferecide poi si vuole che primo fra tutti insegnò ai suoi uditori che l'anima dell'uomo è immortale, che essa è la vita del corpo; e credette che uno spirito in noi sia formato di cielo, un altro di semi terreni. Prima di tutti gli altri poi descrisse la natura e l'origine degl' iddii.

---

(1) Egli, secondo lo Harnack, scrisse fra il 390 e il 430.

5. MASSIMO TIRIO, 29, 5 — Ferecide predisse un terremoto ai Samii. (Cfr. PORFIRIO, presso EUSEBIO, *Preparaz. evang.*, X, 3, 6).

7. ARIST., *Metafisica*, XIII, 4, 1091 *b*, 4 (trad. Carlini). — Ma quelli di essi che, mescolando alla poesia la riflessione, non si sono espressi soltanto nelle forme del mito, p. es., Ferecide ed alcuni altri, han posto il generatore primo come bene sommo; e cosí fecero i Magi.

8. DAMASCIO, *Dei principii*, 124 *b*. — Ferecide Sirio dice Zas e Chronos e Chtonia siano eternamente i tre primi principii... e che Chronos faccia dal proprio seme il fuoco, l'aria e l'acqua... e da essi, divisi in cinque recessi, derivi tutta la stirpe degli iddii, chiamata dei cinque recessi, come a dire lo stesso di cinque mondi.

9. PROBO, *Sulle Bucoliche di Virgilio*, 6, 31. — Vi consente pur Ferecide, ma adduce elementi diversi: dice Zas e Chthone e Kronos, volendo significare il fuoco, la terra e il tempo, ed esser l'etere che regga, la terra che sia retta, il tempo in cui la totalità di queste parti sia governata.

ERMIA, *Irrisione*, 12. — Ferecide, che dice essere principii Zas e Chthonia e Kronos: Zas, l'etere; Chthonia la terra, Kronos il tempo: l'etere come attivo, la terra come passiva, il tempo come quello in cui sono gli accadimenti.

10. SESTO EMPIRICO, *Schizzi pirr.* — Ferecide Sirio disse che la terra è il principio di tutte le cose.

11. MASSIMO DI TIRO, X, p. 174 R. — Ma osserva anche la costruzione del Sirio e Zas e Chthonia ed Eros in questa e la generazione di Ofioneo e la battaglia degl'iddii e l'albero e il peplo.

12. PROCLO, *Sul Timeo*, 23 *c* (I, 129, 15. Diehl). — La tradizione di Platone non è talmente enigmatica, qual è quella di Ferecide.

B) Frammenti (1).

Teologia di Ferecide.

1. Diog., I, 119. — Zas e Chronos e Chthonia erano sempre: e a Chtonia venne il nome di Gea, dopoché Zas le diede in dono la terra.

1*a*. Achille, *Isagoge*, 3. — Talete Milesio e Ferecide Sirio stabiliscono come principio di tutto l'acqua, che Ferecide chiama pure Chaos, prendendo, com'è verisimile, questo da Esiodo, che dice cosí: « Certamente primissimo fu il Chaos ».

2. Grenfell-Hunt Greek Papyr, Ser. II, n. 11, p. 23. — Clemente, *Strom.*, VI, 53 [da Isidoro]. Affinché imparino che cosa è la quercia alata e il mantello ricamato su di essa, quante cose Ferecide allegorizzando teologizzò, dopo avere preso il fondamento dalla profezia di Cam.

Col. 1. — Ad esso fanno le abitazioni molte e grandi. E poiché allestirono tutte queste cose e ricchezze e servi e ancelle e tutte altre cose che occorrono, dopoché tutto fu in punto, fanno il matrimonio. E venuto il terzo giorno dopo le nozze, allora Zas fa un mantello grande e bello e in esso ricama Gea ed Ogeno e le case di Ogeno...

Col. 2. — Volendo infatti che sotto la tua tutela siano le nozze, in questo modo ti onoro. E tu con me ti rallegra e sii la mia donna. Questi dicesi che primamente siano stati i doni nuziali. E di qui venne il costume agli dèi ed agli uomini. Ed essa lo ricambiò, accogliendo bene il mantello...

3. Proclo, *Sul Timeo*, 32 c. — Diceva Ferecide che Zeus, accingendosi a formare il mondo, si trasformasse in Eros, affinché mettendo insieme il mondo coi contrari, lo portasse alla concordia e all'amicizia e infondesse l'identità in tutte le cose e l'unità che penetra il tutto.

4. Origene, *Contro Celso*, VI, 42. — E Ferecide, molto piú antico di Eraclito, favoleggia di un esercito schierato

(1) Per i testi, mi attengo sempre al Diels.

contro un altro esercito, e mette a capo dell'uno Kronos, dell'altro Ofioneo. E narra sfide e lotte tra loro e patti stabiliti, in modo che quale dei due fosse caduto nell'Oceano, questi si considerasse vinto, e chi l'avesse cacciato e vinto possedesse il cielo.

FILONE DI BIBLO, *Sancuniath.* [EUSEB., *Prep. evang.*, 10, 50]. — E dai Fenicii prendendo l'ispirazione anche Ferecide, teologizzò di quello, che presso di lui è detto il dio Ofioneo, e degli Ofionidi.

TERTULL., *De coron.*, 7. — Ferecide riferisce che prima di tutti fu coronato Saturno; Diodoro, che fu Giove, dopo vinti i Titani.

5. ORIGENE, *Contro Celso*, VI, 42. — In questo senso poi [Celso] dice che, avendo Ferecide inteso i versi di Omero, abbia detto: « sotto quella parte di terra vi è la regione tartarea: la custodiscono le Arpie e la Procella, figlie di Borea; quivi Zeus relega lontano, quando alcuno insolentisca ». E dice che tali pensieri si ritrovano anche nel peplo contemplato da tutti nella processione delle Panatenee.

6. PORFIRIO, *Sull'antro delle Ninfe*, 31. — Parlando Ferecide Sirio dei recessi e delle fosse e degli antri e delle uscite e delle porte e significando enigmaticamente in tali modi le nascite e le estinzioni delle anime. — PROCLO, *Sul Timeo*, 29 A. Chiamando gli antichi antro e custodia e spelonca il cosmo.

VI. — TEAGENE

1. TAZIANO, 31 (p. 31, 16. Schw.). — Intorno alla poesia di Omero e alla stirpe di lui e al tempo in cui fiorì, i più antichi interpreti sono Teagene di Reggio, nato sotto Cambise [529-522] e Stesimbroto di Taso ed Antimaco di Colofone ed Erodoto di Alicarnasso e Dionisio di Olinto.

2. SCOL. OMER., II, a. XX, 67 [PORFIR., I, 240, 14. Schrad.]. — Sui lati dannosi degl'iddii si tiene un discorso generale, e così pure su lati sconvenienti: poiché dice che non sono decenti i miti sugli dèi. Contro tale imputazione, alcuni si sciolgono dalla parola, stimando che tutto sia stato detto per allegoria sulla natura degli elementi, a mo' di contrarietà tra gli dèi. Infatti dicono che l'asciutto coll'umido e il caldo col freddo combatta e il leggero col grave. Ed ancora esser l'acqua spegnitrice del fuoco, e il fuoco disseccatore dell'acqua. Similmente poi anche per tutti gli altri elementi, di cui si compone il tutto, seguire la contrarietà, e parzialmente bensì ricevere qualche volta la distruzione, ma nell'insieme durare eternamente. Ed egli dispone battaglie, dando al fuoco i nomi di Apollo ed Elios ed Efesto; all'acqua, di Posidone e Scamandro, e inoltre alla luna, di Artemide, all'aria, di Era e così via. Talora similmente anche alle disposizioni mette i nomi d'iddii: alla prudenza Atena, all'irragionevolezza Ares, al desiderio Afrodite, al discorso Ermes, e appropriati a questi casi. Questa maniera di apologia dunque, essendo affatto antica e derivante da Teagene di Reggio, che primo scrisse intorno ad Omero, è tale, perché muove dalla parola.

3. Scol. Om., I (a. I, 381: poiché molto amico a lui venne). — Seleuco dice nella *Cipria* e nella *Cretica* ⟨essere⟩ « dopoché appunto ora gli venne amico », e Teagene così mostra.

4. Suida. — Di Teagene: le ricchezze...: vi sono poi anche altri due Teageni: l'uno, che scrisse intorno a Omero, l'altro che schernì la mollezza.

VII. — ACUSILAO

A) Vita e scritti.

1. Diogene Laerzio, *Le vite* ecc. (trad. cit.), lib. I, cap. I. — Alcuni vi aggiungono [si parla dei Sette Sapienti] Acusilao di Caba, o Scabra, argivo. Ermippo nel suo libro intorno i Sapienti ne annovera diciassette, dai quali altri in altra maniera scelse i sette; e sono: Solone, Talete, Pittaco, Biante, Chilone, Misone, Cleobulo, Periandro, Anacarsi, Acusilao, Epimenide, Leofante, Ferecide, Aristodemo, Pitagora, Laro di Camantide o di Sirianbino, o, secondo Aristosseno, di Cabrino, emmineo, Anassagora.

2. Suida. — Acusilao, figlio di Caba, argivo, della città di Cercade, vicina ad Aulide, storico antichissimo. Scrisse le *Genealogie* di su tavolette di bronzo, che dicesi avesse trovate il padre, scavando in un certo punto della sua casa. — (Altrove S., rammentati Ecateo e Ferecide, nota che l'opera di A. è spuria).

3. Clemente Aless., *Strom.*, VI, 26 (II, 443, 2. Stählin). — I poemi di Esiodo li voltarono in prosa e li spacciarono come roba propria Eumelo ed Acusilao, istoriografi.

4. Suida. — Sabino sofista, nato sotto l'imperatore Adriano: scrisse memorie ed alcune altre opere esegetiche intorno a Tucidide e Acusilao.

B) Frammenti (1).

1. Damascio, *Dei principî*, 124 [I, 320, 10. Ruelle). — Mi sembra che Acusilao supponga essere Caos il primo principio, come del tutto inconoscibile... Erebo il maschio,

(1) Trascelgo dalla raccolta copiosa dei Diels (che cita il Kordt, *De Acusilao*, Basil., 1903) quelli che mi paiono tra i più significativi.

Notte la femmina... e dice che dal loro mescolarsi furono generati Etere ed Eros e Metis... e fa venire, dopo questi, un gran numero d'iddii discesi da essi e da altri. — Filodemo, *Della pietà*, 137, 13: Acusilao [fa nascere] dal Caos primitivo le altre cose.

2. Platone, *Il Convito*, 178 b (trad. Acri). — Esiodo anzi narra che prima fu il Caos, dipoi la Terra dal largo petto, eterna e secura stanza di tutte le cose, e Amore. In somma dice che dopo il Caos nacquero questi due, la Terra e l'Amore. E Parmenide tocca la generazione di lui così: Il primo, primo di tutti gl'iddii, fu concetto Amore. E con Esiodo altresì Acusilao va d'accordo.

3. [Apollodoro], *Bibl.*, II, 2. — Da Zeus e da Niobe, la prima donna mortale a cui egli si congiunse, nacquero, come dice Acusilao, i fanciulli Argo e Pelasgo, dal quale furono chiamati i Pelasgi, che abitarono il Peloponneso.

5. [Apollodoro], *Bibl.*, II, 94. — [Fatica di Eracle]—. Per settima fatica gl'impose di andar a prendere il toro di Creta. Questo dice Acusilao essere quello che tragittò Europa fino a Zeus.

6. [Apollodoro], *Bibl.*, III, 30. — Figlio di Autonoe e di Aristeo fu Atteone, il quale, allevato da Chirone, imparò a far il cacciatore e poi, in ultimo, sul Citerone fu divorato dai propri cani. E morí in questa maniera, come dice Acusilao, essendosi Zeus irritato che egli ambisse le nozze di Semele.

7. Clemente Aless., *Strom.*, I, 102. — Acusilao dice essere stato Foroneo il primo uomo.

Giulio Africano, presso Eusebio, *Prep. evang.*, X, 10, 7 (Ogige) con cui avvenne il grande e primo diluvio nell'Attica, regnando Foroneo, come narra Acusilao.

8. Didimo, in Macrobio, *Saturn.*, V, 18, 19. — Meglio è poi dire che, per essere Acheloo il piú antico di tutti i fiumi, per rendergli onore, gli uomini chiamassero tutte le acque correnti senz'altro col suo nome. E veramente Acusilao ha mostrato, per mezzo della prima storia, che Acheloo è il piú antico di tutti i fiumi. Dice infatti: Oceano sposa Teti, sua sorella: da essi nascono tremila fiumi; tra questi Acheloo è il piú antico ed è stato piú onorato.

9. SCOL. APOLLON. ROD., IV, 1147. — Intorno al vello i piú raccontano che fosse d'oro. Ma Acusilao, nell'opera *Delle genealogie*, dice che si coprí di porpora, a causa del mare.

10. SCOL. DELLA TEOGONIA DI ESIODO, 379. — Acusilao dice che ci sono tre venti, secondo Esiodo: Borea, Zefiro e Noto; dice che «serenatore» è l'epiteto di Zefiro.

11. SCOL. DI OMERO, AB a Y 307. — Afrodite, essendo uscito un oracolo, che, distrutta la dominazione dei Priamidi, regnerebbero sui Troiani i discendenti di Anchise, si uní ad Anchise che già invecchiava; poi, avendo partorito Enea e volendo ordire un pretesto della rovina dei Priamidi, infuse in Alessandro il desiderio di Elena e, dopo il ratto, in apparenza si alleò ai Troiani, ma in effetti preparò la loro sconfitta, affinché non del tutto disperati consegnassero Elena. La storia è presso Acusilao.

12. SCOL. DI OMERO, HY a 60, 533. — Eretteo, re degli Ateniesi, ha una figlia, di nome Orizia, splendidissima di bellezza. E, avendola adornata, la manda una volta, come canefora, per sacrificare nell'Acropoli ad Atena Poliade. E innamoratosi di lei il vento Borea, di nascosto a coloro che la guardavano e custodivano, rapí la fanciulla. E portatala in Tracia, la fa sua moglie. E da essa gli nascono due figli, Zete e Calai, che, per la loro virtú, insieme con i semidei veleggiarono alla volta della Colchide, con la nave Argo, per il vello d'oro. La storia è presso Acusilao.

13. SCOL. DI NICANDRO, *Teriaca*, 11. — Acusilao dice che dal sangue di Tifone si generarono tutte le cose mordenti.

14. SCOL. DI PINDARO, *Olimp.*, IX, 70 *a*. — Sono divulgati i fatti intorno a Deucalione e Pirra. E che, lanciando sassi dietro di sé, fermassero gli uomini, attesta Acusilao.

15. SCOL. DI PINDARO, *Pitica*, III, 25. — Per qual motivo poi [Cronide] preferí Ischi ad Apollo? Acusilao dice che ella, per timore di disprezzo, volle unirsi ad un mortale.

16. STRABONE, X, p. 472. — Acusilao argivo dice che da Cabira e da Efesto nacque Camillo[1]; da lui i tre Cabiri, ai quali ⟨...⟩ ⟨e le tre⟩ Ninfe Cabiridi[2].

---

(1) O Cadmilo, secondo Stefano di Bizanzio.

(2) Ferecide Ateniese, che segue Acusilao, scrive (fr. 6 in *Fragm. histor. graec.*, I, 71): « Da Cabira, figlia di Proteo, e da Efesto nacquero i tre Cabiri e le tre Ninfe Cabiridi: ad entrambi si facevano sacrifizi ». Con le ultime parole, nota il Diels, può esser colmata la lacuna.

VIII. — I SETTE SAPIENTI

1. Platone, *Protagora*, 343 A (trad. Bonghi). — Del cui numero fu Talete Milesio e Pittaco il Mitileneo e Biante il Prieneo, e Solone nostro e Cleobulo il Lindio, e Misone il Chenese, e per il settimo fu nominato Chilone lo Spartano. Tutti costoro furono emuli ed amanti e discepoli della coltura degli Spartani; e che la loro sapienza fosse della qualità di questa, — de' motti, degni di ricordo, pronunciati da ciascheduno, — l'intenderebbe chiunque alla prima. E furon essi anche, che, convenendo insieme, votarono ad Apollo nel tempio di Delfo una primizia della lor sapienza, inscrivendo que' motti che tutti celebrano, il *conosci te medesimo* e il *niente troppo*. — Oh! perché dico questo? Per prova che la forma della filosofia degli antichi era questa, una cotal breviloquenza Laconica. Cosicché anche di Pittaco girava di bocca in bocca questo motto encomiato da' sapienti: *malagevole cosa l'esser bono*.

2. Platone, *Carmide*, 146 D (trad. Bonghi). — Ch'io sono pressoché per dire che la saviezza consista appunto in questo, nel conoscere sé medesimo, e in accordo con quello che votò a Delfo quel cotal motto, a modo d'un saluto dell'Iddio ai visitatori... E lo dice un po' sotto enimma, a modo di profeta; giacché *conosci te stesso e sia savio* valgono bensí lo stesso, come i vocaboli stessi esprimono ed io del pari, ma uno potrebbe forse darci a credere che ci corra divario, che è appunto il caso che mi pare occorso a quelli che votarono gli altri motti piú giú, il *niente troppo*, e *chi entra mallevadore, entra pagatore*. Giacché questi hanno creduto che il *conosci te stesso* fosse un consiglio e non già un saluto dalla parte dell'Iddio verso i visitatori del tempio, e per l'appunto, a fine

di votare anch'essi del pari de' consigli utili, immisero cotesti altri motti.

3. STOBEO, III, 1, 172. — Di Demetrio Falereo: Le sentenze dei sette Sapienti.

Detti scelti (1).

1. Di *Cleobulo*. — La misura è ottima cosa. — Odia l'ingiustizia, osserva la pietà. — Consiglia ai cittadini le cose migliori. — Nulla si deve fare con la violenza. — Distruggi le inimicizie.

2. Di *Solone*. — Fuggi il piacere, che genera afflizione. — Non contrarre presto amicizie, non ripudiare presto quelle che hai contratte. — Una volta che hai imparato ad obbedire, saprai comandare. — Se credi che debbano render conto gli altri, assoggettati anche tu a questo rendimento. — Sapendo, taci.

3. Di *Chilone*. — Non ridurre in angustie gli uomini liberi, perché non è giusto. — Non dir male dei vicini; se no, udirai cose che ti faranno dispiacere. — Fa nozze semplici. — Scegli il danno piuttosto che un lucro vergognoso; perché quello ti rattristerà una sola volta, questo sempre.

4. Di *Talete*. — Fa malleveria: il danno è preparato. — Non arricchire con mezzi cattivi. — Quali saranno i servigi che renderai a' genitori, tali aspettali tu stesso nella vecchiaia da' figlioli. — Difficile è conoscere se stesso. — Dolcissima cosa è ottenere ciò che brami. — Gravosa è l'ignoranza. — Non stare in ozio, neanche se tu sei ricco. — Che tu sia piuttosto invidiato che compatito. — Non credere a tutti.

5. Di *Pittaco*. — Conosci il momento opportuno. — Non dire ciò che hai intenzione di fare: perché, non raggiungendo lo scopo, verrai deriso. — Non dir male dell'amico,

(1) Mi son giovato, per questa scelta, dell'edizione di H. DIELS nel secondo volume dei *Fragmente der Vorsokratiker* (III Aufl.). In una nota (a p. 214), egli avverte che la più antica raccolta di queste sentenze (ma senza i nomi de' sapienti) si trova su di una pietra (del sec. III a. Cr.), che serviva a fini scolastici. Cfr. HENSE, in *Berl. philol. Woch.*, 1907.

né bene del nemico; perché irragionevole è una tal cosa. — Fida è la terra, infido il mare. — Insaziabile è il guadagno.

6. Di *Biante*. — La maggior parte degli uomini è cattiva. — Dopo esserti guardato allo specchio, bisogna che tu, se apparisci bello, faccia cose belle; se brutto, corregga il difetto di natura comportandoti da galantuomo. — Ascolta assai. — Prendi con la persuasione, non con la forza.

7. Di *Periandro*. — Il sollecito esercizio abbraccia tutto. — La democrazia è migliore della tirannide. — Nella felicità sii moderato; nell'avversità, prudente. — Non divulgare discorsi segreti. — Serviti delle leggi antiche, ma dei cibi freschi. — Nascondi le disgrazie, per non far gioire i nemici.

IX. — INTORNO AL NUMERO SETTE

Come abbiamo accennato nell' Introduzione, tra i piú antichi scritti della collezione ippocratica ve n'è uno, quello *Intorno al numero sette* (περὶ ἑβδομάδων), di cui ci sono pervenuti alcuni frammenti dell'originale, due traduzioni in latino barbaro ed una versione araba dei primi diciassette capitoli (conservata, insieme col commento di Galeno, in un codice monacense del sec. XI). Ora, secondo le indagini del Roscher, i primi undici capitoli di questo scritto appartengono ad un autore diverso da quello dei successivi (che trattano massimamente delle malattie febbrili) e piú antico; sicché pare, secondo la sua congettura, che un medico della scuola cnidia siasi appropriato il frammento per farlo precedere, come proemio, al suo trattato intorno alle malattie. Il tempo della composizione si può argomentare dalla divisione geografica settenaria determinata in corrispondenza con le parti del corpo umano. La Ionia è considerata come il diaframma del mondo e però occupa il punto centrale. Son poi nominate, come le restanti parti della terra, proprio quelle ch'erano in relazioni commerciali con Mileto: l' Ellesponto (che, fino al V secolo a. Cr., comprendeva tutto l' Egeo settentrionale, fino al mar di Marmara incluso), il Bosforo tracio e il cimmerio, il Ponto Eussino, la Palude Meotide e l' Egitto. Mentre poi vengono rammentati il Peloponneso e l' Istmo, data l' importanza di Sparta e di Corinto, non si nomina punto Atene, che non aveva ancora alcuna fama. Da ciò risulta chiaro che dobbiamo risalire ad un tempo anteriore alla distruzione di Mileto ed alla conquista della Ionia per opera dei Persiani; ad un tempo, in cui la Ionia poteva ancora esser designata a buon diritto come il *diaframma*

e il Peloponneso come il *capo* del mondo conosciuto dai piú antichi Greci. Questo (continua il Roscher) viene a confutare nettamente l'opinione, che la Ionia, per l'autore della cosmologia, non valesse come il centro della civiltà mondiale. È da notare poi che, se lo scritto, a cui ci riferiamo, fosse di età posteriore, non si spiegherebbe la ignoranza dei sette pianeti e delle sette note musicali. L'autore di esso, dunque, secondo ogni verisimiglianza, dovrebbe collocarsi nell'epoca di Talete e di Anassimandro. Certamente (nota il Mieli) può ingenerare dei dubbi il fatto che nel cap. II sia esposta la dottrina della sfericità della terra, se pensiamo che non veniva ammessa da Anassimandro e da altri scienziati ionici; ma non è illegittimo supporre che alcuni vi fossero già arrivati per conto loro. Non sono trascurabili gli accenni alle trasformazioni delle sostanze. Si può ricondurre alle teorie di Anassimene l'osservazione che lo splendore degli astri produca una rarefazione dell'aria, e cosí anche, poco dopo, « il τοῦ ἠέρος σύστασις che produce le piogge e gli altri fenomeni meteorologici, e l'espressione della terra che è nata dall'acqua (ἡ γῆ... ἐξ ὕδατος ἐοῦσα) » (1).

Per questa nuova traduzione dell' interessante scritto (mi aveva già preceduto il Mieli), mi son attenuto alla diligentissima edizione di W. H. Roscher: *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Ueberlieferung* (Paderborn, 1913), in « Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums », VI Band. Egli dà lo scritto in quattro redazioni: la parigina greca, l'ambrosiana latina, la parigina latina e la monacense araba. Nella seconda parte riferisce altri frammenti, estratti dalla collezione ippocratica, di un'antica teoria ebdomadica; indi accenna a teorie affini d'Ippone e del medico Diocle da Caristo. La terza parte del lavoro è un contributo alla storia del libro *Sul numero sette*, che sarebbe stato forse citato da Platone e da Aristotele, come fu utilizzato certamente da Posidonio e da Varrone, commentato da Galeno.

---

(1) Mieli, *La scienza greca. — I Prearistotelici*, I, 105.

La cosmologia eptadica.

Cap. I.

§ 1. *Prologo: generalità sull'importanza del numero sette.*

La forma del mondo intero e delle singole parti di esso è cosí ordinata: ogni cosa deve e nella figura e nelle determinazioni esprimere il numero sette; anche l'embrione dopo sette giorni prende l'aspetto di essere umano. Lo stesso numero governa le malattie ed ogni processo di corruzione nel corpo. Cosí anche tutte le restanti cose, per la natura, la forma e la perfezione son ordinate secondo il numero sette. Ora, poiché questo numero governa il mondo nella sua totalità, anche ogni singola parte di esso avrà un aspetto ed un ordine settenario.

§ 2. *Le sette sfere dell'universo.*

Il primo posto fra tutte le cose è assegnato al mondo che regola senza interruzione il corso dell'estate e dell'inverno [1]. Il secondo al riflesso ed alla rarefazione degli astri in corrispondenza del piú caldo e piú fine splendore ad essi naturale [2]. Il terzo al giro del sole fornito di calore. Il quarto all'ingrandirsi della luna crescente ed al suo scemare quando cala al suo termine. Il quinto posto appartiene al condensarsi dell'aria, disposta a produrre piogge, lampi, tuoni, neve, grandine e cosí via. Il sesto all'umido elemento del mare, dei fiumi, dei laghi, delle fonti e degli stagni, unitamente al calore, il quale fa sí che l'umore sia condotto ed irrighi. Il settimo alla terra,

---

(1) Galeno, commentando questo passo, spiega: la sfera dello zodiaco e degli astri è la causa dell'inverno e dell'estate.

(2) Vorrebbe dire, secondo Galeno: la luce delle stelle assottiglia la densità della notte, sí che gli occhi vi possono penetrare.

su cui vivono gli animali e le piante, ad essa di tutti nutrice come quella che è sorta dall'acqua. Cosí i mondi nell'universo hanno un ordine settenario.

Cap. II.

Continuazione della teoria delle sfere: sfere mobili ed immobili; forma di palla che ha la terra, immobile nel centro dell'universo; la luna in mezzo all'Olimpo e alla terra; le sette costellazioni.

I mondi al di sotto della terra sono eguali in numero e simili nella forma a quelli superiori e percorrono da sé dei giri intorno alla terra, concordi nel periodo e nel cammino. Perciò la terra e il mondo olimpico hanno stabile natura; il resto ha un cammino circolare. La terra situata nel mezzo del mondo e avente l'umidità entro e sopra se stessa, librasi nell'aria, sí che ciò che per gli uni è sopra per gli altri si trova sotto, e viceversa, e ciò che per gli uni è a destra per gli altri è a sinistra. E cosí sta la cosa per tutto ciò ch'è intorno alla terra. Ora la terra, che sta nel mezzo ed il mondo olimpico nel luogo piú alto sono immobili. La luna poi, che ha un posto medio (1), unisce armonicamente le altre cose tutte, che vivono le une per mezzo delle altre e si compenetrano a vicenda (2). Tutte le cose, da sé e per mezzo degli eterni dèi, facilmente si muovono. Gli astri del cielo, in numero di sette, provvedono a dispensare le stagioni, ognuna partitamente. Alla luna segue il sole, al sole poi la luna; ad Arturo

(1) Il senso può ricavarsi dal commento di Galeno. Poiché il numero quattro è nel mezzo del numero sette, come punto di unione tra le due parti dell'ebdomade, e poiché il mondo è ordinato secondo l'ebdomade, anche la luna sarà nel mezzo delle sette parti del mondo. Essa, infatti, è intermedia tra le cose celesti e le terrestri.

(2) Gli elementi ricevono la vita l'uno dall'altro, e il nome di ciascuno si deve al fatto della preponderanza. Nella terra vi sono l'acqua, l'aria e il fuoco, ma in essa predomina la parte terrestre; altrettanto dicasi dell'acqua, ecc. Gli elementi poi si trasformano a vicenda.

l'Orsa, nella stessa maniera in cui la luna succede al sole. Alle Iadi seguon le Pleiadi, ad Orione il Cane. Tali astri hanno tra loro una successione ed opposizione, per far attendere le stagioni ed il loro avvicendarsi. Essi viaggiano poi in modo che gli astri non hanno la stessa posizione nel loro cammino.

Cap. III.

Dei sette venti.

Vi sono poi sette direzioni di venti. I venti soffiano in determinati periodi, si muovono errando in modo invisibile, producendo il respiro con la forza dell'inspirazione (1). L'origine dei venti è dal luogo onde nascono: dal caldo l'Apeliote; segue il Borea, poi l'Arktia, indi lo Zefiro, e dopo di esso il Lips; poi il Noto e successivamente l'Euro (2). Questi sette hanno ciascuno il dominio in una data stagione.

Cap. IV.

Delle sette stagioni.

Le stagioni dell'anno sono sette: il tempo della semente, l'inverno, il tempo della piantagione, la primavera, l'estate, il tempo delle frutta, l'inverno. Esse differiscono tra loro nel modo seguente: il seme nell'estate non è produttivo, né la piantagione ha luogo in autunno, né il fiorire nell'inverno, né il germogliare nell'estate, né il maturare nell'inverno.

---

(1) Se noi tiriamo l'aria con una forte inspirazione, allora di conseguenza sorge il vento. Se l'aria (soggiunge Galeno) non entrasse nel corpo dei viventi e non lo raffreddasse, brucerebbero a causa del proprio calore.

(2) Nel linguaggio corrente sarebbero: il levante, il greco, il settentrione, il ponente, il libeccio, l'austro e lo scirocco.

Cap. V.

Le sette età della vita.

E così nella natura umana vi sono sette stagioni, che noi chiamiamo età: bambino, ragazzo, giovinetto, giovine, uomo, attempato, vecchio. L'età del bambino va fino al settimo anno, al rinnovarsi dei denti; quella del ragazzo fino a due volte sette anni, alla pubertà; quella del giovinetto fino allo spuntare della barba, a tre volte sette anni; quella del giovine fino al pieno sviluppo del corpo, a quattro volte sette anni; quella dell'uomo fino ai quarantanove, a sette volte sette; quella dell'attempato fino a sette volte otto anni; indi in poi si chiama vecchio.

Cap. VI.

§ 1. *Parallelo del microcosmo col macrocosmo e loro sette parti costitutive in mutua corrispondenza.*

Gli animali e gli alberi, che si trovano sulla terra, hanno una natura simile a quella del mondo: cose minime paragonate a cose grandi. Così anche le parti loro, essendo armonico il tutto, debbono stare insieme come le parti del mondo: esse consistono di parti simili a quelle del mondo. La terra è ferma ed immobile: nelle sue parti sassose e interne ha un'imitazione delle ossa: in ciò ha un'immobile ed impassibile natura. La parte esterna è simile alla carne dell'uomo, soggetta a dissoluzione; l'umidità e il calore della terra somiglia al midollo, al cervello, al seme umano; l'acqua de' fiumi al sangue delle vene; l'acqua delle paludi corrisponde alla vescica e all'intestino tenue; il mare poi all'umore ch'è nelle viscere dell'uomo; l'aria al fiato; la luna alla sede dell'intelligenza.

§ 2. *Sul calore e sul freddo.*

Il calore, nell'uomo del pari che nel mondo, risiede in due luoghi. Una parte de' raggi solari si è legata alla

terra, è simile al calore degl' intestini e delle vene dell'uomo; invece il calore delle stelle e del sole nelle piú alte regioni dell'universo, al calore ch'è sotto la cute. Il calore, che si spande intorno alla carne, col suo rapido moto produce il cambiamento di colore, proprio come troverai che lassú accade per Giove. L'Arturo si riferisce all'attività dell' ira nell'uomo e dà alimento ad essa, che deriva dal sole. L'infinito vuoto poi, nel quale è contenuto il mondo, somiglia alla fitta pelle, condensata dal freddo. Cosiffatta è la struttura del tutto e di ogni singola parte.

Cap. VII.

Le sette parti del corpo umano.

Ogni singola manifestazione della specie umana ha sette parti: la prima è il capo; la seconda, le mani, strumenti delle opere; la terza, i visceri interni e il diaframma come separazione; la quarta e la quinta, i due canali d'efflusso dell'uretra, per l'orina ed il seme; la sesta, l'intestino tenue per l'uscita dei sedimenti del cibo; la settima, le gambe che servono a camminare.

Cap. VIII.

Le sette funzioni del capo.

Il capo stesso è attivo in sette modi per la conservazione della vita: il primo è l'aspirazione dell'aria fredda, che ha sempre aperto l'adito; il secondo è l'esalazione del calore da tutto il corpo; il terzo è la distinzione degli oggetti per mezzo della vista; il quarto è la funzione dell'udito; il quinto è l'aspirare odori per mezzo delle narici; il resto è la trasmissione dei cibi e delle bevande nello stomaco, attraverso un canale; il settimo infine il senso del gusto, mediante la lingua.

Cap. IX.

Le sette vocali.

Alla stessa voce appartiene l'articolazione delle sette vocali [1].

Cap. X.

I sette elementi dell'anima, ossia della forza vitale.

L'anima dunque ha una costituzione settenaria: 1) il calore, che in sette giorni produce la forma dell'embrione; questo calore opera in quei sette giorni proprio alla stessa maniera nella femmina dell'uomo e in quella dell'animale; 2) la frigidezza dell'aria, che opera favorevolmente; 3) l'umidità, diffusa per l'intero corpo; 4) l'elemento della terra è il sangue, che ha bisogno del nutrimento; 5) l'amara bile, che produce malattie assai dolorose, e queste durano sette giorni; 6) ogni dolce alimento, che si converte nella sostanza del sangue; 7) ogni umore salso [2], che diminuisce il piacere. Queste sono le sette parti naturali dell'anima. Se gli uomini sono assennati, queste parti coesistono l'una accanto all'altra, senza dolore; e se essi fan tutto in maniera conveniente, passano la vita intera vegeti e forti, vivendo abbastanza a lungo; ma, se in maniera cattiva e disordinata, peccando a loro danno, incorrono in violente malattie e dolori. Muoiono così gli uomini all'avvicinarsi di malattie procuratesi per loro colpa, e sono essi la causa dei propri dolori.

---

(1) Galeno: intende parlare delle lettere sonore, in numero di sette: la prima, *alfa*; la seconda, *ei*; la terza, *ēta*; la quarta, *iōta*; la quinta, *ou*; la sesta, *u*; la settima, *ō*; e le chiama *spiccate*, perché ciascuna è sonora e nessuna ha bisogno di consonanti mute. — Il Roscher poi rimanda allo Pseudo-Ippocrate, *Della dieta* (in Diels, *Vorsokr.*, I).

(2) Secondo Galeno, la flemma, che è di natura salina.

Cap. XI.

Le sette parti della terra.

Tutta la terra poi si divide in sette parti: il capo e la faccia sono il Peloponneso, abitazione di anime elevate. In secondo luogo, l'Istmo, che fa da midollo spinale. La terza parte, tra i visceri, quasi diaframma, la Ionia (1). La quarta, come gambe, l'Ellesponto. La quinta, come piedi, il Bosforo tracio e il cimmerio. La sesta, come ventre, l'Egitto e il mare Egizio. La settima, come basso ventre ed intestino tenue, il Ponto Eussino e la palude Meotide.

---

(1) Riferiamo, a questo proposito, un tratto del commento di Galeno: « La terza parte della terra sono i luoghi detti la Ionia, e gli... abitanti di questa regione sono in alto grado intelligenti, perspicaci e saggi. Ippocrate ingrandisce le lodi e il pregio loro: esalta la popolazione di questo paese, perché egli stesso appartiene a loro; ma noi diciamo una parola di verità, ossia che Ippocrate non ha avuto in mente questo..., ma che essi rispondono a ciò che egli denomina giustizia, intelligenza e sapienza ». Il Roscher aggiunge che queste parole di Galeno dimostrano irrefragabilmente come negli esemplari del Π. ἑβδ., presenti a lui e agli altri esegeti d'Ippocrate, fosse qui inserito un elogio degli abitanti della Ionia, che doveva formare un parallelo con l'elogio dei Peloponnesii (= Spartani).

BIBLIOGRAFIA

I. *Fonti della filosofia greca.* — Le fonti *dirette* sono, anzitutto, le opere a noi pervenute di Platone, Aristotele, Epitteto, Seneca, Marco Aurelio; gli apoftegmi e le lettere di Epicuro; il poema di Lucrezio e gli scritti (scoperti ad Ercolano) di Filodemo; gli *Schizzi pirroniani* e l'opera *contro i matematici* di Sesto Empirico; alcuni scritti di Cicerone e gli *Opuscoli morali* di Plutarco; le opere di Filone, Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo e Damascio; i commenti aristotelici di Alessandro d'Afrodisia, Simplicio, Giovanni Filopono, Olimpiodoro, Temistio.

Vengono poi le raccolte di frammenti. Ecco le principali:

MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum*, tre voll., Paris, Didot, 1860-1881.

DIELS, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlin, 1901.

DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*[3], 3 Bände, Berlin, 1912.

DIELS, *Nachträge zu Vorsokratikern*, Berlin, 1922.

Gli Eleati, intr. e trad. di M. Timpanaro Cardini, Lanciano, 1921.

I Sofisti, frammenti e testimonianze, trad. di M. Timpanaro Cardini, Bari, Laterza, 1923.

H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, tre voll., Lipsiae, 1903-1905.

USENER, *Epicurea*, Lipsiae, 1887.

BIGNONE, *Epicuro*, opere, frammenti, testimonianze; Bari, Laterza, 1920.

VOGLIANO, *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculanensibus papyris servata*, Berlini, 1928.

Abbastanza utile riesce la scelta:

H. RITTER et L. PRELLER, *Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta*, ed. IX, Gothae, 1913.

Letture simili, a cura del Jackson (London, 1901), e dell'Adam (1902). In Italia si ha ora l'ottima raccolta:

R. MONDOLFO, *Il pensiero antico*, Storia della filosofia greco-romana, Roma, Società Editr. Dante Alighieri, 1929.

Le fonti *indirette* cominciano con le interpretazioni molto soggettive di Platone e con le esposizioni critiche di Aristotele, preziose di certo, ma troppo dipendenti dai princìpi del suo sistema. Il peripatetico TEOFRASTO DI LESBO (372-288 a. Cr.) aveva esposto la vita e le dottrine de' filosofi da Talete a Platone nei dodici libri *Delle opinioni fisiche*; ma ce ne rimangono pochi frammenti, compreso uno abbastanza lungo *Intorno alle sensazioni*. ERATOSTENE di Cirene (n. verso il 284 a. Cr.), il famoso scienziato e grammatico, chiamato da Tolomeo III a dirigere la biblioteca di Alessandria, aveva scritto un'opera *Intorno alle sette della filosofia*. I suoi risultati ebbero un divulgatore in APOLLODORO di Atene (II sec. a. Cr.), che esibì i dati cronologici dalla presa di Troia (1184 a. Cr.) fino al 144 a. Cr. in un poema, di cui si hanno citazioni nelle *Vite* di Laerzio (cfr. APOLLODORO, *Chronik*, Sammlung von F. Jacoby, Berlin, 1902). Vanno poi ricordati: Cicerone, Seneca, Plutarco, Sesto Empirico, i Neoplatonici (della *Storia filosofica* di Porfirio ci restano frammenti: ed. Nauck, Lips., 1886), Aulo Gellio, Apuleio, Ateneo, Clemente Alessandrino, Eusebio, Giovanni Stobeo, Fozio, Suida. Andarono perdute le trattazioni composte da Crisippo, da Panezio, da Clitomaco. Da non dimenticare i Padri della Chiesa.

Dall'opera di Teofrasto derivarono le raccolte compilatorie e aneddotiche dei cosiddetti *dossografi*. Ce ne sono pervenute due importanti: i *Placita philosophorum*, attribuiti a Plutarco, ma anteriori al 177 d. Cr., e i due libri delle *Egloghe fisiche ed etiche* di Stobeo (ed. Wachsmuth, Berlino, 1884) vissuto nel V secolo d. Cr. La fonte co-

mune, secondo il Diels, è un Aezio, vissuto nel I secolo dell'èra volgare e che attinse egli stesso, pare, ad un seguace di Posidonio.

Nei *Doxographi graeci* (Berolini, 1879), il Diels comprende: i frammenti di Aezio, di Ario Didimo (*epitome*), di Teofrasto; i frammenti che si trovano nel *De natura deorum* di Cicerone e nel *De pietate* di Filodemo da Gadara; i cosiddetti *Philosophumena* già attribuiti ad Origene e poi riconosciuti come il primo libro della grande opera d'Ippolito (III secolo): *Contro tutte le eresie*; un passo, conservato da Eusebio, degli *Stromati* di Plutarco; un compendio di Epifanio; la *Storia filosofica* dello Pseudo-Galeno, desunta dai *Placita*; la *Derisione dei filosofi gentili* di Ermia.

Tra i biografi, dei quali in massima parte sono perduti gli scritti, rammenteremo: Senofonte, Demetrio di Magnesia, Ermippo di Smirne, Satiro, Sotione, Eraclide Pontico, Alessandro Polistore, Antigono di Caristo (su cui vedi una monografia del Wilamowitz, Berlin, 1881), Nicia, Ippoboto, Diocle di Magnesia, Filostrato, Porfirio. L'opera, che per lungo tempo fu considerata come la fonte storica principale in questo campo: Diogene Laerzio, *Intorno alle vite, alle opinioni e alle sentenze dei filosofi celebri*, e che appartiene al III secolo (ed. Didot, Paris, 1850; trad. ital. di L. Lechi), è molto superficiale, ma si avvantaggia per copia di materiali. L'Usener crede che derivi da un tal Nicia, scrittore dei tempi di Nerone e dipendente egli stesso dal peripatetico Sotione (190 circa), autore del libro: *Successioni dei filosofi*. Non sono da trascurare alcuni storici e scienziati, come Erodoto, Galeno, Plinio il Vecchio.

II. *Fonti collaterali*. — Tra le opere degli scienziati greci, hanno particolare interesse per la filosofia: i frammenti del medico Alcmeone crotoniate (nei *Vorsokr*. dielsiani), alcuni dei piú antichi scrittori della collezione ippocratica, i frammenti di Eudemo il peripatetico, l'*Introduzione ai fenomeni* e qualche frammento di Gemino (circa 70 a. Cr.), lo scritto di Teone smirneo (II secolo d. Cr.: *Esposizione delle cose matematiche utili alla lettura di Pla-*

tone), alcune opere di Galeno († c. il 200: *Delle opinioni di Ippocrate e Platone, Introduzione dialettica*, ecc.), quelle aritmetiche e musicali di Nicomaco da Gerasa rifatte da Boezio, ecc. Vedi poi le seguenti raccolte:

LITTRÉ, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, voll. dieci, Paris, 1839-61.

Corpus medicorum graecorum, Lipsiae et Berolini. Dal 1908 in poi. (Il Diels ne pubblicò il repertorio sistematico negli Atti dell'Accademia di Berlino, 1922-23.

Collection des anciens alchimistes grecs, publ. par Berthelot et Ruelle, Paris, 1880 e sgg.

Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, publié sous la direction de F. Bidez, F. Cumont, etc.; Bruxelles. Dal 1927 in poi.

Catalogus codicum astrologicorum graecorum, ed. Bassi, Boll, Cumont, Kroll, Martini, Olivieri; Bruxelles. Dal 1898 in poi.

MIELI, *Manuale di storia della scienza*. Antichità. Roma, Casa editr. Leonardo (1925).

III. *Opere generali sulla filosofia e sulla scienza greca.*— Oltre quelle da noi citate nell'*Introduzione*, si possono consultare utilmente: A. W. BENN, *The Greek philosophers*, 2e edit., London, 1914; WINDELBAND, *Geschichte der alten Philosophie*, 3e Aufl. bearb. von Bonhöffer, München, 1912; BURNET, *Greek philosophy*, P. I (Thales to Plato), London, 1914; DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, P. I, sec. ediz., Bari, 1921; ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923; UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, XII Aufl., I Band.: *Die Philosophie des Altertums*, herausgegeb. von K. Praechter, Berlin, 1926. Alla ricchissima bibliografia contenuta in quest'ultimo volume rimandiamo il lettore.

IV. — Per la storia della logica e della gnoseologia greca, vedi specialmente: PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I B., Leipzig, 1855 (ristampata di recente); NATORP, *Forschungen zur Geschichte der Erkenntnisproblems im Altertums*, Berlin, 1884; LOSACCO, *Storia della*

dialettica, P. I, Periodo greco, Firenze, 1922. — Per la storia della psicologia, le opere del Siebeck (Gotha, 1880-84) e dello Chaignet (Paris, 1887-92). — Per la storia dell'estetica: WALTER, *Die Geschichte der Aesthetik im Altertum*, Leipzig, 1893 — Per l'etica e la politica: M. WUNDT, *Geschichte der griechischen Ethik*, Leipzig, 1908-911; PERTICONE, *L'eredità del mondo antico nella filosofia politica*, Torino, 1923. — Per la religione, oltre le opere già ricordate: O. GILBERT, *Einleitung zur griechischen Religionsphilosophie*, Leipzig, 1911. — Per la storia della scienza greca e de' suoi rapporti con la filosofia: P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, 1887, e altri volumi dello stesso; GÜNTHER, *Geschichte der antiken Naturwissenschaft*, Nördlingen, 1888 e *Abriss d. Gesch. d. Mathem. u. Naturwiss. im Altertum*, München, 1894; BRUNSCHWICG, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1912; DUHEM, *Le système du monde de Platon à Copernique*, t. I, Paris, 1913; CHAUVET, *La philosophie des médecins grecs*, Paris, 1886.

INDICE

INTRODUZIONE
ALLA STORIA DELLA FILOSOFIA GRECA

DI FILOLOGIA CLASSICA
UNIVERSITÀ
di
TORINO

ERRATA-CORRIGE

Pag.	11,	lin. 19:	quella	*per*	quello
»	37,	nota (1):	*anticken*	»	*antiken*
»	55,	lin. 22:	in un	»	ad un
»	56,	» 14-15:	è generata dal cosmo	»	è generatore del cosmo
»	63,	» 5:	un culto	»	un culto)
»	74,	» 23:	s'odono	»	rodono
»	190,	» 9:	Muso	»	Museo
»	197,	» 16:	Eliand	»	Eliano
»	»	in nota:	la *Teogonia*	»	1) la *Teogonia*
»	213,	lin. 8:	Laro	»	Laso
»	»	» 9:	emmineo	»	ermioneo
»	215,	» 34:	fermassero	»	formassero
»	233,	» 16:	BRUNSCHWICG	»	BRUNSCHVICG